

خلاصہ حسری



مکتبہ امیر اہل حق
مکتبہ امیر اہل حق

مکتبہ امیر اہل حق

علماء اہلسنت کی کتب Pdf فائل میں ڈاؤن لوڈ کرنے کے ٹیلگرام پر ان چینل و گروپ کو جوائن کریں

<https://telegram.me/Tehqiqat>

<https://telegram.me/faizanealahazrat>

<https://telegram.me/FiqahHanfiBooks>

<https://t.me/misbahilibrary>

آرکائیو لنک

<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

https://archive.org/details/@muhammad_tariq

[_hanafi_sunni_lahori](https://archive.org/details/_hanafi_sunni_lahori)

بکسپوٹ لنک

<http://ataunnabi.blogspot.in>

﴿فہرست﴾

21	4	مقامت کی چار قسمیں	پیش لفظ
22	6	لہذا روش	اصول فقہ کی صداقتی
24	6	دفعہ عمل مؤثرہ	عرف شرع میں فقہ کی تقریب
25	7	مذاہب صوری کا دفعہ	اصول کا مطلب
26	7	اس کے دفعہ کرنے کے طریقے	حدیث
27	8	مذہب صوری کی اقسام	اصول فقہ کا موضوع
27	8	قلب کی دو قسمیں ہیں	اصول فقہ کی غرض
28	8	قلب کی ایک قسم ضعیف ہے	اقدام پر جس پر صبر
29	9	معارف نامہ	قیاس کا لغوی و شرعی معنی
30	9	مستدل کا اپنے حکم کی جگہ کرنے کا طریقہ	قیاس کی شرطیں
31	10	مستدل تالیف کے بیان میں	لامعہ
31	12	مذہب تالیف چار ہیں	اس مسئلہ میں اختلاف
33	12	ان کے چار قسمیں ہیں	قیاس کا ذکر
34	13	حقائق اربعہ کا قسم ہیں	وصف کے لئے دو شرطیں ہیں
35	14	سب کی چار قسمیں ہیں	عدالت وصف کی چار قسمیں ہیں
37	15	مسئلہ عجیب سے یہ دفعہ چار ہے	اقدام قیاس
37	15	مامل حکام	مستند فقہ پر تاثر کے دو قسمیں ہیں
38	15	مبحث اعمال	تہذیب
39	16	تخصیص عمل	مستند کی دو قسمیں ہیں
40	16	علم کا اسباب کے مشابہ ہونے کا قانون	حق و باطل میں ہونا
41	16	ہر فرق	اصول
42	17	حرمت نامہ	اقدام اصول میں سے نہیں
43	18	مثال سے دفعہ کا اختلاف	قیاس کا حکم
44	19	مبحث اعمال	اس کے لئے ایک مثال کی دو قسمیں ہیں
44	19	شرط کی اقسام	حق و باطل میں ہونا
46	21	علم پر حکم کا فرق	اقدام اصول کی چار قسمیں

﴿فہرست﴾

69	48	اصول فقہ کی دو قسمیں	48	اصول فقہ کی دو قسمیں
69	49	بعض احکامات سے کیا	49	بعض احکامات سے کیا
71	49	اصول فقہ کی دو قسمیں	49	اصول فقہ کی دو قسمیں
73	50	مبحث کے بعد مبحث کی حاجت	50	مبحث کے بعد مبحث کی حاجت
75	51	فصل فی اصول فقہ کی حکمت	51	فصل فی اصول فقہ کی حکمت
78	51	اصول فقہ کی حکمت	51	اصول فقہ کی حکمت
79	52	اصول فقہ کی حکمت	52	اصول فقہ کی حکمت
82	53	امام ابو حنیفہ سے نقل فرماتے ہیں	53	امام ابو حنیفہ سے نقل فرماتے ہیں
84	54	اصول فقہ کی حکمت	54	اصول فقہ کی حکمت
85	55	اصول فقہ کی حکمت	55	اصول فقہ کی حکمت
86	55	مطلبیہ کے دو قسمیں	55	مطلبیہ کے دو قسمیں
87	56	اگر دو قسمیں ہیں	56	اگر دو قسمیں ہیں
89	57	اصول فقہ کی حکمت	57	اصول فقہ کی حکمت
90	58	اس مقام بحث سے یہ دفعہ چار	58	اس مقام بحث سے یہ دفعہ چار
91	59	اگر دو قسمیں ہیں	59	اگر دو قسمیں ہیں
95	60	اصول فقہ کی حکمت	60	اصول فقہ کی حکمت
95	61	اصول فقہ کی حکمت	61	اصول فقہ کی حکمت
96	61	مبحث اعمال	61	مبحث اعمال
97	62	مبحث اعمال	62	مبحث اعمال
98	63	مبحث اعمال	63	مبحث اعمال
100	64	مبحث اعمال	64	مبحث اعمال
101	65	مبحث اعمال	65	مبحث اعمال
104	66	مبحث اعمال	66	مبحث اعمال
106	68	مبحث اعمال	68	مبحث اعمال

اصول فقہ کی حد اضافی:

حد اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے "اصول فقہ" میں اصول مضاف ہے اور فقہ مضاف الیہ ہے۔ معرفت مضاف الیہ سے پہلے معرفت مضاف کا کوئی خاص تصور نہیں اسلئے پہلے مضاف الیہ کی تعریف کی جاتی ہے۔

فقہ:

کالغوی معنی ہے "سمجھنا" جس طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ﴿وَمَا تَفْقَهُ تَجِيزًا أَمَا تَقُولُ﴾ اس میں ﴿وَمَا تَفْقَهُ﴾ کا معنی "لا تفہم" ہے۔

عرف شرع میں فقہ کی تعریف:

"العلم الحاصل بمجملة الاحكام الشرعية الفروعية بالنظر والاستدلال"

تمام احکام شرعیہ اور فروعیہ کا علم حاصل ہونا نظراً و استدلال سے۔

تعریف ثلثاً "العلم" کہا جس سے "ظن" سے احتراز ہو گیا احکام شرع میں غرض پایا جائے یقین نہ پایا جائے تو عرف عام میں اگرچہ اسے "فقہ" کہہ لیا جاتا ہے لیکن عرف خاص یعنی شرع میں اسے فقہ نہیں کہا جاتا۔

تعریف میں "مجملة من الاحكام الشريعة الفروعية" کہا ہے جس سے ایک مسئلہ سے احتراز ہو گیا اسلئے کہ ایک مسئلہ کا علم "فائدہ لا بسمی فی عرفہم فقہاء" ان کی اصطلاح میں فقہ نہیں کہا جاتا "احکام شرعیہ" کہا ہے اس سے احتراز ہو گیا اور امور عقلیہ اور حسیہ کے علم سے کہ وہ فقہ نہیں۔

"فروعیہ" کہا ہے اس سے احتراز ہو گیا ہے انواع اولہ کے تحت ہونے کے ہم سے کہ وہ اصطلاح میں فقہ نہیں۔ "بالنظر والاستدلال" کہا ہے اس سے احتراز ہو گیا اللہ تعالیٰ کے علم سے اور جبریل علیہ السلام کے علم سے اور نبی کریم ﷺ کے علم سے جو وحی کے ذریعے سے آپ کو حاصل ہوا۔ یہ اصطلاح میں فقہ نہیں۔

مجموعہ بعض حضرات نے تعریف میں "احکام شرعیہ فروعیہ" کے ساتھ "عملیہ" کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک مشہور علم فقہ مراد ہے اس سے "عقائد اور وجدانیات" کا علم نکل گیا۔ "اعتقادات" کے علم کو "علم عقائد" کہا جاتا ہے اور "وجدانیات" کے علم کو "علم تصوف" کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض حضرات کے نزدیک "عملیہ" کی قید نہیں، ان کے نزدیک علم فقہ کا اطلاق اعتقادات اور وجدانیات پر بھی ہے۔

اصل بات یہ ہے کہ حقد بین کے نزدیک "عملیہ" کی قید نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی اعتقادات میں لکھی ہوئی کتاب "فقہ اکبر" ہے۔ لیکن متاخرین نے "عملیہ" کی قید عسائی ہے اب تین علم علیحدہ علیحدہ شمار ہو رہے ہیں "علم عقائد" علم تصوف اور علم فقہ۔

اصول کا مطلب:

اصول جمع ہے اصل کی، اس کا لغوی معنی ہے "مساہل فی علمہ غیرہ" جس پر غیر کی بنا ہو یعنی اصل کا معنی ہمارا۔

"اصل" بمعنی جاب رائج "جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ" ان الاصل فی استعمال المتعلقہ "بلکہ اصل یعنی رائج یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی معنی لیا جائے۔

"اصل" بمعنی قاعدہ کلیہ "جیسا کہ کہا جاتا ہے" ان الطاعل مرفوع اصل فی النحو "فعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ کلیہ ہے۔

"اصل" بمعنی اصحاب حال "جیسا کہ کہا جاتا ہے" طهارة الماء اصل "پانی کا پاک ہونا اصل ہے یعنی اصل حال اس کا پاک ہونا ہے جب تک اس میں نجاست نہ ملے۔

"اصل" بمعنی دلیل "جیسا کہ کہا جاتا ہے" ان البرکوة اصل لوجوب الزکوة "بلکہ رب تعالیٰ کا ارشاد ﴿اتَّبِعُوا الزُّكُوَّةَ﴾ دلیل ہے زکوٰۃ کی فرضیت کی۔ یہاں تعریف میں "اصول فقہ" کا لکھا معنی ہے یعنی "اصول الفقہ" کا مطلب "اولیٰ الفقہ" ہے۔

حد لغوی:

اصول فقہ کی جب مضاف اور مضاف الیہ کی ایک ساتھ ہی تعریف کر دی جائے تو اسے

”حدیثی“ کہا جاتا ہے۔ وہ تحریف یہ ہے:

”علم اصول الفقہ وهو العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق“

اصول فقہ وہ علم ہے جس کے قواعد کے ذریعے فقہ تک حقیقی طور پر پہنچا جائے۔

اصول فقہ کا موضوع:

”موطوعہ اثبات الادلة بالاحکام وفہرہ الاحکام بالادلة“

یعنی اولہ بحیثیت مثبت ہونے کے اور احکام بحیثیت مثبت ہونے کے اصول فقہ کا موضوع ہیں کیونکہ اس علم میں ان کے احوال ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے۔

اصول فقہ کی غرض:

”احکام شریعہ کی معرفت تک پہنچنا جس پر سعادت دنیوی اور اخروی کی دارومدار ہے۔“ ”ما اصول الفقہ بمعنی ادلة الفقہ“ ”ادلة الفقہ“

فقہ کی دلیلیں چار ہیں۔ کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس۔

اولہ اربعہ میں وجہ حصر:

”ان الدلیل الشرعی اما وحی او غیرہ والاول ان کان متعلقا بتعلی بنظمہ الاعجاز والافسنة والناسی ان کان قول کل الامة من عصر فاجماع والاقیاس“

دلیل شرعی یا وحی سے حاصل ہوگی یا غیر وحی سے اگر وحی سے حاصل ہو تو دیکھیں اگر اس کے الفاظ مجزوں اور نماز میں انکی تلاوت کی جاتی ہو تو کتاب اللہ ورنہ سنت رسول اللہ ﷺ۔ اگر وحی سے حاصل نہ ہو تو دیکھیں ایک زمانہ کے ائمہ کا اس پر اتفاق ہے یا نہیں اگر اتفاق ہے تو اجماع امت ورنہ قیاس۔

اعتراض: دلیلیں تو اور بھی ہیں معتد نے ان کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ وہ دلیلیں یہ ہیں پہلی امتوں کی شریعتیں، تعامل الناس اور قول صحابی۔

جواب: یہ کوئی مستقل دلیل نہیں اولہ اربعہ کے تابع ہیں۔ پہلی شریعتیں اگر ان کا ذکر قرآن

پاک (حدیث میں آئے اور ان کو رد نہ کیا گیا ہو۔ ان کی گرفت کا ذکر نہ ہو تو ان پر عمل کرنا ضروری ہوگا لیکن مسئلہ کہ یہ مسئلہ قرآن پاک اور حدیث پاک کا ہے لہذا وہ کتاب سنت سے ملے گی۔ تعامل الناس ملحق ہے اجماع سے یہ کوئی مستقل دلیل نہیں۔ قول صحابی اگر عقل کے مطابق ہو تو قیاس سے ملحق ورنہ سنت سے ملحق ہے۔

اعتراض: صاحب حسامی اور صاحب منار نے یہ کیوں کہا کہ ”اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة اجماع الامة والاصل الرابع القیاس“ یہ کیوں نہیں کہا ”اصول الشرع اربعة“

جواب: اصل دلیلیں تین ہی ہیں ”کتاب، سنت اور اجماع امت“ قیاس علیحدہ مستقل دلیل نہیں بلکہ وہ بھی کتاب اللہ سے اور بھی سنت سے اور بھی اجماع سے مستند ہوتا ہے۔ اسی مسئلہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے چوتھی دلیل ”قیاس“ کو علیحدہ ذکر کیا۔

قیاس کا لغوی معنی:

قیاس کا معنی ہے اندازہ کرنا، جیسے کہا جائے ”فیس النعل بالنعل“

قیاس کا شرعی معنی:

اصل والا معنی فرع میں ثابت کرنا، علت دونوں میں ایک ہو جیسے کہا ”الحصر حرام لانه مسکر وکل مسکر حرام“ فرع پر حرمت کا حکم نص سے ثابت ہے اور ہر مسکر پر حرمت قیاس سے ثابت ہے۔

قیاس کی شرطیں: (کل چار ہیں)۔ دوسری اور دوسری۔

دوسری شرطیں:

(۱) جس نص پر قیاس کرنا چاہیں وہ خود دوسری نص سے خاص نہ ہو۔ جیسا کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی ایک گواہی دو کے برابر ہے لیکن یہ ان کے ساتھ ان کی کرامت کے پیش نظر خاص ہے یہ حکم کے احادیث نہیں ہو سکتا۔

(۲) اصل ہی مخالف قیاس نہ ہو جیسا کہ نماز میں قہر سے وضو نہ کرنا ہوتا ہے لیکن یہ خود

غلاف قیاس ہے اس پر کوئی اور حکم قیاس نہیں ہوگا۔

وجودی شرطیں:

(۱) شرعی حکم جو نص سے ثابت ہے وہی فرع میں ثابت ہو۔ پھر یہ شرط چار شرطوں کو مستلزم ہے۔ ایک یہ کہ وہ حکم جو مستعدی ہے وہ شرعی ہو صرف لغوی نہ ہو جیسا کہ غیر کا لغوی معنی "معاذہ العقل" ہے اور ہر نشاء اور کو اس لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے غرض نہیں کیا جائے گا۔

دوسری یہ کہ حکم جو ثابت ہو وہ نص سے ثابت ہو اس میں کوئی تغیر و تبدل نہ پایا جائے۔ اسی پر ظہار کا کفارہ لازم نہیں۔ کفارہ من وجہ عقوبت ہے اور کن وجہ عبادت ہے۔ کفارہ عبادت کے مستحق نہیں، اور نہ کفارہ کا حکم تبدل کرنا پڑے گا جو جائز نہیں۔

تیسری یہ کہ فرع اصل کی نظیر ہو، گھٹیا نہ ہو۔ جیسا کہ بھول کر کھانے، پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اس پر محکومہ (مجبور کیا ہوا) اور غامضی بلا اختیار پانی وغیرہ کو حلق سے نیچے لے جانا جیسا کہ کلی کے وقت پانی حلق میں چلا جائے ان دونوں صورتوں میں روزہ ٹوٹ جائے گا، ان کو تاسی پر قیاس نہیں کریں گے، کیونکہ یہ اصل سے ادا ہوتا ہے۔

چوتھی یہ کہ فرع میں نص نہ ہو، اسی وجہ سے کفارہ یحیٰ اور کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنے کو کفارہ لکھ کر قیاس کر کے مؤمن غلام کی قید نہیں لگائی جائے گی کیونکہ ان میں خود نص موجود ہے، ان کو اپنے اطلاق پر رہنے دیا جائے گا۔

مناقضہ: مضارف ذکوٰۃ میں مستحقین کا مؤمن ہونا ضروری ہے لیکن کفارہ یحیٰ اور کفارہ ظہار میں مستحقین ہونا واجب نہیں، اگرچہ بہتر یہی ہے کہ وہ کفارہ مؤمنین پر ہی ادا کیا جائے، کیونکہ دیگر فقہاء کرام نے کفارات کا مال اور صدقات واجبہ غیر مسلموں کو دینے سے منع کیا ہے۔

(۲) دوسری وجودی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم قیاس کے بعد بھی جوں کا توں رہے، اس میں کوئی تغیر و تبدل نہ ہو جیسا کہ فرع میں ہم نے بیان کیا ہے۔

اعتراض: نبی کریم ﷺ نے حکم مطلق ذکر کیا ہے "لا یسواء الطعماء الاسواء بسواء" طعام کی بیچ نہ کرو سوائے برابر برابر کے، لیکن تم نصف صاع کی قید لگاتے ہو مٹی بھر کندہ وغیرہ کی بیچ دو مٹیوں سے جائز مانتے ہو۔ حکم اصل تم کیوں تبدیل کرتے ہو؟

جواب: استثناء مساوات کا تقاضا کرتا ہے۔ مساوات شرع میں مکملی اور موزونی چیز میں وہاں سے شروع ہوتی ہے جہاں سے بیان شروع ہو۔ بیان نہ چونکہ نصف صاع سے کم اس وقت نہ لیا جائے یہ حکم نص سے ثابت ہے۔

اعتراض: تم نے کہا ہے کہ اصل نص کا حکم نہ بدلے حالانکہ ذکوٰۃ میں نبی کریم ﷺ کا حکم ہے "لمی خمس من الابل شاة" پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے، لیکن تم کہتے ہو بکری کی قیمت ادا کرنا جائز ہے، اس سے حکم نص کا بدل کیا ہے۔

جواب: یہ تبدیلی خود نص سے ثابت ہے۔ نص میں مذکور ہے "وَمِنْ ذَاتِ الْاَنْفِ الْاَزْجِ الْاَلَا عِلْسِي الْاَلَا ذَاتِ الْاَنْفِ" جب رب تعالیٰ نے جب رزق دینا اپنے ذمہ کرم پر لگا دیا ہے جو کھائے، پینے، لباس، مسکن وغیرہ پر مشتمل ہے تو گویا کہ یہ تبدیلی صاحب شرع کی طرف سے ہے۔ لہذا واضح ہوا کہ تغیر و تبدل نص سے ہے نہ کہ تعلیل سے، البتہ تعلیل ساتھ پائی گئی ہے۔

یہی مطلب ہے حسامی کے ان الفاظ کا "لغصار الطعیر بالنص معاجمعا للتعلیل لایہ" یعنی حکم اول کی تبدیلی دلائل النص سے ثابت ہے، وہ یہی ہے کہ فقیر کو کھانے پینے کا بدلہ دیا جائے، لہذا خود نص میں احتمال ہے کہ مراد میں شاة ہے یا قیمت شاة یعنی اظلیاء سے پہلے وہ ذکوٰۃ رب تعالیٰ کے بقدر قدرت میں آتی ہے، پھر فقیر کو اس کا مالک بنا دیا جاتا ہے۔

اعتراض: نبی کریم ﷺ نے فرمایا "لنم اھلہ بالماء" لیکن تم ہر مٹھرا مانع چیز سے نجاست کو زائل کرنا جائز مانتے ہو جیسے گلاب کا پانی اور سرکہ وغیرہ تم نے نص کو تبدیل کر دیا۔

جواب: مقصد از النجاست ہے وہ جس طرح بھی ہو مقصد حاصل ہو جائے گا۔ نص کے مقصد کو نہیں بدلا گیا۔

اعتراض: رب تعالیٰ نے فرمایا "وَرَزَقْنَاكَ لَحْمَ الْبَكْرِ" بکیر اقتضای کو یحیٰ کیا گیا۔ اسی طرح "لَحْمَ الْبَكْرِ" میں "لَحْمَ" سے "لَحْمَ" کی تفسیر "بکری" پر دلالت کر رہی ہے تم کہتے ہو "لَحْمَ الْبَكْرِ" اصل "لَحْمَ الْبَكْرِ" سے شروع کرنا جائز ہے یہ تو نص کو تبدیل کرنا لازم آ رہا ہے جو جائز نہیں۔

جواب: مقصد رب تعالیٰ کی تعظیم ہے، وہ ان دونوں الفاظ سے حاصل ہے، لہذا خود نص کا مقصد ہی ہم نے ثابت کیا۔ تعلیل سے نص کو نہیں تبدیل کیا۔

اعتراض: حدیث شریف میں جہاں سے روزہ توڑنے پر کفارہ لازم قرار دیا گیا ہے۔ کھانے اور پینے سے روزہ توڑنے پر بھی کفارہ لازم کر دیا اس سے تو حکم نص بدل دیا کیا یہ کہ طرح درست ہو سکتا ہے؟

جواب: کفارہ کا اصل سبب روزہ کو توڑنا ہے جہاں اس کا ایک سبب ہے، لہذا کفارہ کو نص نے صرف جہاں سے متعین نہیں کیا۔ نص کا حکم تعلیل سے تبدیل نہیں کیا گیا۔ تمام سوالوں کا جواب صاحب کتاب نے ان الفاظ سے دیا "و بعد التعلیل بقی الصلاحیۃ علی ما کان قبلہ" تعلیل کے بعد تمام مقامات میں اصل کا حکم وہی ہے جو پہلے تھا اس میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی۔

ایک مسئلہ میں اختلاف:

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں **وَإِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ** کے میں لام تنکب کا ہے جو قاضا کرتا ہے کہ زکوٰۃ اس وقت ادا ہوگی جب تک تمام مذکورہ مشغول کو بطور شرکت مالک نہیں بنایا جائے گا۔ ہم نے بیان کیا جو پہلے ذکر کیا ہے کہ صدقات پہلے اللہ تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں آتے ہیں، پھر فقیر کے ہاتھ میں آتے ہیں، تو اسی سے واضح ہوا کہ **وَإِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ** کے میں لام عاقبت کا ہے۔ لہذا تمام مشغول کو مالک بنانا ضروری نہیں بلکہ بیان کیا گیا ہے کہ تمام مشغول مستحق ہیں، ان میں سے کسی ایک کو بھی زکوٰۃ دے کر ادا ہو جائے گی۔

یا مراد یہ ہے کہ ان کو مال دیا جائے جب وہ صدقہ بن جائے، صدقہ تو اللہ تعالیٰ کے قبضہ قدرت میں آنے سے بن گیا، اس فقرہ وغیرہ اس تحقیق سے ہاتھ باری حاجت کے مستحق ہو گئے یہ تمام مصارف جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے کیا ہے وہ اسباب حاجت ہیں۔ یہ تمام ایسے ہی ہیں جیسا کہ کہہ شریف نماز کیلئے قبلہ ہے۔ تمام کعب شریف سامنے ہو یا اس کی کوئی جز، ہو تو نماز ادا ہو جائے گی، اسی طرح تمام مشغول کو زکوٰۃ دے یا کسی ایک کو دے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

قیاس کا رکن:

قیاس کا رکن یہ ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان وصف جامع پایا جائے، جو حکم نص پر علامت ہو، جس پر نص مشتمل ہو۔ فرع اصل کی نظیر ہو، دونوں میں علت بھی ایک ہو اور دونوں کا حکم بھی ایک

ہو، لہذا کہا جائے "الاصول حرام" البتہ حرام ہے، اس کی علت یہ بیان کی گئی ہے کہ "مسکوٰۃ کالعصر" اس لئے کہ یہ شراب کی طرح نشہ آور ہے۔ اصل میں علت یہ ہے کہ "العصر حرام لانه مسکوٰۃ"

وصف میں اختلافیں ہیں:

وصف عام نص کیلئے علت بتایا جائے اس میں دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے ایک یہ کہ اس میں صلاحت پائی جائے، اس مسئلہ کو بیان کیا گیا ہے "الصالح" سے، یعنی مکمل عبارت یہ ہے "وصف الصالح المعدل" یہ ایسے ہی ہے جیسے شاہد میں صلاحت (یعنی عقل و بلوغ و اسلام و حریت) کا پایا جانا ضروری، اور شاہد میں عدالت یعنی دیانت کا پایا جانا ضروری ہے۔

وصف میں صلاحت کے پائے جانے سے کیا مراد ہے:

وصف میں صلاحت کا مطلب یہ ہے کہ اس میں طاعت پائی جائے، یعنی حکم کے موافق ہو، کہ حکم اس کی طرف منسوب کیا جاسکے۔ جیسا کہ ارتد او صلاحت رکھتا ہے، دوہین میں فرقت کا سبب بنے گا، لیکن ان میں سے کسی ایک کا اسلام لانا ان کے درمیان فرقت کا سبب نہیں بنے گا، کیونکہ اسلام ملانے کا ذریعہ ہے فرقت کا نہیں۔ البتہ دوسرے پر اسلام پیش کیا جائے اگر وہ انکار کرے تو اس کا انکار کرنا ذریعہ ہوگا ان کے درمیان فرقت کا۔

وصف میں طاعت کے پائے جانے کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور سلف صالحین نے جو چیزیں پیش کی ہوں ان کے موافق ہو۔ جیسا کہ شیعہ صغیرہ کا کفار کرنے کی ولایت ولی کو حاصل ہے۔ ہمارے نزدیک اس کا صغر سبب ہے ولایت ولی کا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بکارت سبب ہے ولایت ولی کا، لہذا ان کے نزدیک شیعہ صغیرہ پر ولی کو ولایت کا حق حاصل نہیں۔

ہم نے بیان کیا صغر طاعت ہے تصرف سے بجز کی۔ یہ ہماری علت نبی کریم ﷺ کی طاعت کے موافق ہے کیونکہ آپ نے فرمایا:

"الہرة ليست بنجسة انما هي من الطوائف والطوائف عليكم"

جب تک وصف میں ملائمت نہیں پائی جائے گی:

اس وقت تک عمل صحیح نہیں۔ کیونکہ امر شرعی ہے اور شرعی بغیر ملائمت شرعیہ کے ثابت نہیں۔

وصف کی ملائمت کے بعد بغیر عدالت کے عمل لازم نہیں ہوگا:

کیونکہ صرف باوجود ملائمت کے پائے جانے کے رد کا احتمال رکھتا ہے۔

عدالت وصف کی چار قسمیں ہیں:

(۱) عین وصف کا اثر عین حکم میں ظاہر ہو۔ جیسا کہ عین طواف کا اثر ظاہر ہے عین سورۃ میں طواف علت ہے عین حکم کی یعنی سورۃ کے نفس نہ ہونے کی۔

(۲) عین وصف کا اثر ظاہر ہو جس حکم میں جیسے صغر علت ہے مال کی ولایت میں بالا جراح اور تکاح جس سے مال کی لہذا اس میں بھی صغر کو ولایت کی علت بتایا گیا ہے۔

(۳) اثر جس وصف کا عین حکم میں ظاہر ہو جیسے جنون علت ہے اسقاط صلوة کی، یہ نفس سے ثابت ہے، جنون چونکہ جس انشاء ہے لہذا انشاء سے اسقاط صلوة کا حکم ثابت ہوگا۔ جبکہ انشاء ایک دن ایک رات سے بڑھ جائے۔

(۴) اثر جس وصف جس حکم میں ظاہر ہو۔ جس طرح مشقت سفر علت ہے دور رکعت کے ساقط ہونے کی یہ نفس سے ثابت ہے۔ مشقت جس سے حیض کی۔ سقوط رکعتیں جس سے سقوط صلوة کی لہذا حیض سے نماز ساقط ہوگی۔

قولہ: وهو نظیر صدق الشاهد الخ: جس طرح شاہد کی صداقت صلاحیت کے بعد معاصی اور کھار سے رکعت کے بعد پچانی جاتی ہے یہاں تک کہ شہادت کا قول کرنا اس کے بعد واجب ہے۔ اسی طرح وصف کا حکم کے لئے علت بننا ملائمت کے بعد اس وقت ثابت ہوگا جب اس میں تاثیر پائی جائے وہ تاثیر نفس اور اجراع سے ثابت ہوگی۔

اعتراض: قیاس دلیل شرعی ہے احسان کو سوائے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے کسی نے ذکر نہیں کیا حالانکہ احناف قیاس کو کبھی احسان کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں۔ یہ دلیل شرعی کو غیر دلیل شرعی سے چھوڑنا لازم آتا ہے جو درست نہیں۔

جواب: ہم احسان کو قیاس پر فوقیت دیتے ہیں اور مقدم کرتے ہیں کیونکہ احسان بھی قیاس کی طرف اشارہ کرتا ہے لیکن احسان کو باعتبار ظہور و خفاء کے مقدم و مؤخر نہیں کرتے بلکہ باعتبار قوت اثر کے مقدم کرتے ہیں۔

تقدیم قیاس:

اگر قیاس کا اثر باطنی صحیح ہو اور احسان کا اثر ظاہر ہو لیکن فساد فحشی ہو تو قیاس کو مقدم کرتے ہیں۔

بحیثیت تقدیم و تاخیر کے دو قسمیں:

(۱) احسان کی تقدیم قیاس پر (۲) قیاس کی تقدیم احسان پر۔

تقدیم قیاس کی مثال:

نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی تو اسی آیت پر سجدہ کر لیا نفس پر قیاس کرتے ہوئے کہ نفس میں ہے **وَقَدْ خُذُوا مِنْكُمْ زَكَاةً** اس آیت کے بعد میں رکوع سے مراد سجدہ لیا گیا ہے۔ قیاس کو اس میں قوت حاصل ہے کیونکہ رکوع اور سورہ دونوں میں خضوع پایا گیا ہے اور سجدہ تلاوت میں بھی خضوع مقصود ہے۔

احسان یہ ہے کہ سجدہ کی جگہ رکوع کافی نہ ہو کیونکہ سجدہ میں عایت تعلیم پائی گئی ہے۔ رکوع میں نہیں۔ بظاہر احسان کو فوقیت نظر آتی ہے کیونکہ اس کا اثر ظاہر ہے لیکن نظر باطنی سے درست نہیں قیاس اگرچہ مجاز محض ہے کہ رکوع کو سجدہ کی جگہ رکھا لیکن قیاس اثر باطنی کی وجہ سے اولیٰ ہے وہ یہی ہے کہ سجدہ تلاوت قربت مقصود نہیں اسی وجہ سے نذر سے لازم نہیں آتا۔ صرف تواضع و خضوع ہے نماز میں رکوع میں خضوع حاصل ہو جاتا ہے لہذا سجدہ تلاوت رکوع سے ادا ہو جائے گا۔

تنبیہ: سجدہ صلوة قربت مقصود ہے نذر سے لازم ہو جاتا ہے اس لئے رکوع سے سجدہ ساقط نہیں ہوگا۔ اور یہ بھی خیال رہے کہ نماز کے باہر رکوع کرنے سے سجدہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس میں وہ خضوع پایا گیا ہے کہ جو نماز کے رکوع میں پایا جاتا ہے۔

نتیجہ: فصار الاثر الخفی..... الخ: اثر خفی باوجود فساد ظاہر کے اولیٰ ہے۔

جس میں نفاذ غلطی پایا جائے قیاس کا استحسان پر مقدم ہونا بہت کم پایا جاتا ہے استحسان کا قیاس پر مقدم ہونا بہت زیادہ پایا جاتا ہے۔

مستحسن (جو حکم استحسان سے ثابت ہے) کی دو قسمیں:

(۱) جو مستحسن قیاس غلطی سے ثابت ہو وہ غیر کی طرف متعدی ہو سکتا ہے۔

(۲) جو مستحسن اثر، اجماع اور ضرورت سے ثابت ہو وہ غیر کی طرف متعدی نہیں ہو سکتا۔

بیع سلم کا مستحسن ہونا:

حدیث پاک سے ثابت ہے ارشاد مصطفوی ﷺ "من اسلم منکم فلیسلم فی کبیل معلوم" لہذا اس کے علاوہ معدوم کی کتب جائز نہیں۔

استصناع: استصناع کسی کو مثلاً کہنا کہ یہ قمیص سلائی کرو یا وغیرہ اس کا مستحسن ہونا اجماع امت سے ثابت ہے یہ بھی آگے متعدی نہیں۔

حوض، کنوئیں، برتن:

پانی نکالنے یا اٹھانے سے پاک ہو جاتے ہیں قیاس یہ تھا کہ پانی نکال کر پھر کوڑوں اور حوضوں کی دیواروں وغیرہ کو دھویا جاتا تو یہ پاک ہوتے لیکن ضرورت کی وجہ سے اس کے بغیر ہی ان کو پاک سمجھا جاتا ہے یہ حکم بھی غیر کی طرف متعدی نہیں اسلئے کہ یہ "اثابت بالضرورة" ہے۔

مستحسن جو غیر کی طرف متعدی ہوتا ہے اس کی مثال:

بیع کے قبض سے پہلے جب بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے جیسا کہ بائع کہے کہ یہ چیز دوسورہم کی میں نے بیگنا ہے اور مشتری کہے کہ ایک سورہم کی میں نے خریدی ہے قیاس یہ کہتا ہے کہ بائع پر قسم لازم نہ آئے کیونکہ وہ مدعی ہے مدعی پر قسم لازم نہیں آتی۔ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ بائع پر بھی قسم لازم آئے کیونکہ وہ من وجہ مدعی ہے اور من وجہ منکر ہے یعنی مشتری کا بھی ایک دعویٰ ہے کہ میں نے یہ چیز ایک سورہم سے خریدی ہے، جس کا بائع انکار کر رہا ہے اسلئے بائع پر قسم لازم آئے گی اس کی حالت انکار یہ کہ وہ دیکھ کر اور مشتری بھی من وجہ مدعی ہے اور من وجہ منکر ہے اسلئے اس پر بھی حلف لازم آئے گی۔ یہ مستحسن بائع اور مشتری کی موت کے بعد ان کے ورثاء

کی طرف بھی متعدی ہو گا۔ اسی طرح یہ حکم اجارہ کی طرف بھی متعدی ہو گا کیونکہ جب موجر اور مستاجر میں اختلاف ہو جائے تو دونوں پر قسم لازم ہوگی۔

قبض کے بعد بائع پر عین قیاس سے ثابت نہیں بلکہ خلاف قیاس حدیث پاک سے ثابت ہے لہذا اس کی تعدیت ثابت نہیں دو حدیث پاک یہ ہے "إذا اختلف المشتري والمشتري في السلم فليأخذ المشتري" جب بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے اور سامان (بیع) موجود ہو تو ان دونوں پر قسم لازم ہے۔

استحسان خصوص علل سے نہیں:

اسلئے کہ جو وصف یا اعتبار ظاہر کے قیاس مکرور میں پایا جائے وہ حقیقت علت نہیں کہ اسے نفس، اجماع اور ضرورت کے مقابل علت بنایا جاسکے۔

قیاس جس طرح نفس یعنی کتاب سنت کے مقابل نہیں ہو سکتا کہ وہ دونوں نصیں ہیں اسی طرح قیاس ضرورت اور اجماع کے مقابل بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ضرورت اجماع سے ثابت ہے اور اجماع کتاب و سنت کی طرح ہے حکم میں۔ لہذا ضرورت اور اجماع حکم نفس میں ہیں۔

قیاس جلی استحسان غلطی کے مقابل ہو تو قیاس معدوم ہو جائے گا کیونکہ استحسان کا اثر قوی ہے جس نے قیاس جلی کو معدوم کر دیا ہے۔

اسے یوں بیان کیا جائے گا کہ حکم میں مانع پایا گیا ہے اسلئے کہ عدم حکم بوجہ عدم علت کے ہے یوں نہیں بیان کیا جاسکتا کہ عدم علت بوجہ وجود علت کے ہے۔ یہی قانون تمام علل مؤثرہ میں ہے جب حکم نہیں پایا جائے گا تو وہاں علت کے پائے جانے میں کوئی رکاوٹ آ جاتی ہے لہذا عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہی ہو گا یہی مطلب ہے صاحب کتاب کے ان الفاظ کا "وكلما نقول في مسائل العلل المعللة"

بیان ذلك: اس کی وضاحت یہ ہے ہمارے نزدیک عدم حکم عدم علت کی وجہ سے ہے اور بعض حضرات کے نزدیک علت پائی جاتی ہے اور مؤثرہ نہیں ہوتی ان کے نزدیک عدم حکم بوجہ علت کے غیر مؤثرہ ہونے کے ہے۔

اس کی مثال دیکھئے:

روزہ دار کے حلق میں پانی پکا دیا گیا یا وہ سویا ہوا تھا تو اس کے حلق میں پانی پکا دیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا کیونکہ اس کا فوت ہو گیا۔ قیاس یہ تھا کہ بھول کر کھانے پینے والے کا روزہ بھی ٹوٹ جائے کیونکہ اس کا اس کا بھی باقی نہیں رہا لیکن اس کا روزہ نہیں ٹوٹا کیونکہ حدیث پاک سے اس کا روزہ نہ ٹوٹا ثابت ہے ارشاد مصطفویؐ ہے:

"من نسي هو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فالما اطعمه الله وسقاه" جس آدمی نے روزہ کی حالت میں بھول کر کھا لیا یا پی لیا وہ اپنے روزہ کو مکمل کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو کھلایا یا پلایا ہے۔

جو حضرات خصوصاً علق کے قائل ہیں کہ علت غیر مؤثر ہوگی اس لئے کہ حکم نہیں ثابت ہوگا ان کے نزدیک روزے کے ٹوٹنے کا حکم نہیں پایا گیا باوجود علت کے پائے جانے کے کہ عدم اس کا علت ہے انظار صوم کی یہاں انظار صوم نہیں لیکن عدم اس کا پلایا گیا ہے اس میں حدیث مانع آگئی۔ ہم کہتے ہیں کہ عدم علت کی وجہ سے عدم حکم ہے کیونکہ بھولنے والے کا فعل صاحب شرع کی طرف منسوب ہے لہذا بھولنے والے سے سنی جہات ساقط ہے اور فعل معاف ہے اس لئے اس کا روزہ باقی ہے کیونکہ اس کا موجود ہے یہ نہیں کہا جائے گا کہ رکن کے فوت ہونے کی علت تو پانی گئی لیکن مانع پایا گیا ہے۔

"فالذي جعل عندهم دليل النقص من جعلناه دليل العدم"

بعض حضرات نے کہا عدم حکم خصوصاً علت کی وجہ سے ہے، ہم نے کہا عدم علت کی وجہ سے ہے۔

قیاس کا حکم:

نقص یعنی اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی ہو، شرط یہ ہے کہ فرع میں نہ کوئی نص ہو نہ اجماع ہو اور نہ ہی رائے کے اوپر کوئی دلیل ہو۔ اصل والا حکم فرع میں ثابت کیا جائے گا غالب رائے سے، جس میں غلطی کا بھی احتمال ہوگا۔ علت اصل کی وجہ سے فرع کی طرف حکم متعدی ہونا لازم ہے یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک علت کے پائے جانے کے باوجود اصل والا حکم فرع کی طرف منتقل ہونا لازم نہیں بلکہ صحیح ہے۔

ان کے نزدیک تعلیل کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ کہ علت متعدی ہو اور اصل والا حکم فرع میں ثابت ہوا سے قیاس کہا جائے گا اور دوسری قسم یہ ہے کہ تعلیل محض ہو وہ حکم متعدی نہ ہوا سے وہ علت قاصرہ کہتے ہیں۔

حتى جواز التعليل بالثمنية:

امام شافعی رحمہ اللہ ایک درہم کی بیع دو درہم سے حرام مانتے ہیں علت حرمت ان میں شہن کا پایا جانا ہے۔ ثمنیہ صرف دو چیزوں میں پانی گئی سونے اور چاندی میں، اگر کسی اور چیز میں ثمنیہ پایا جائے تو اس میں بیع ظاہراً حرام نہیں ہوگی، یہ حکم چونکہ متعدی نہیں، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ یہ علت قاصرہ ہے، اس سے حکم ثابت تو ہو جاتا ہے جیسا کہ دوسری علتوں سے ثابت ہو جاتا ہے، لیکن واجب نہیں ہوتا۔ وصف کا علت ہونا قدرت کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ یہ معنی وصف میں مطلب پر تائید دیتا ہے۔

اس کی وضاحت:

وصف کا حکم کی علت میں ہونا ایک ایسا امر ہے کہ اس میں تاخیر اور تعدیل، متعدی ہونا اور غیر متعدی ہونا ثابت ہے، اسی طرح عام ہونا اور خاص ہونا ثابت ہے۔ وصف کی تاخیر و تعدیل ایسے دلائل ہیں جن سے اتنا پتہ چلتا ہے کہ یہ وصف علت حکم ہے یا متعدی ہونا اس سے کچھ نہیں آتا بلکہ وصف کی قدرت اس کے عام ہونے سے کچھ آتی ہے۔ جب دلائل و دلائل کریں کہ یہ وصف علت ہے حکم کی تو اس کی صحت پر حکم ثابت کر دیا جائے خواہ متعدی ہو یا نہ ہو۔

ہماری دلیل:

ہم کہتے ہیں دلیل شرع سے دو مطالب میں سے ایک کا حاصل ہونا ضروری ہے، ایک علم اور دوسرا عمل۔ علت قاصرہ سے علم یعنی تو حاصل نہیں ہوتا کیونکہ یہ ظنی دلیل ہے، اور منصوص علیہ یعنی اصل میں علت قاصرہ کے ذریعے عمل بھی ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اصل میں حکم نص سے ثابت ہے جو علت قاصرہ پر فوقیت رکھتی ہے اس لئے عمل نص سے منقطع نہیں ہو سکتا۔

علت قاصرہ کے ذریعے سے جب علم ثابت نہ ہو اور عمل بھی ثابت نہ ہو تو اب سوائے

تعدد حکم کے اور کچھ باقی نہ رہا۔

اعتراض ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ علت قاصرہ کے صرف دو فاکٹور ہیں "علم اور عمل" بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ حکم بعض سے حاصل ہے تاکہ مجتہد علت میں کرنے کی طرف مشغول نہ ہو کہ یہ حکم علت کے ذریعے فروع کی طرف متعدی ہے۔

پہلا جواب ہم کہتے ہیں "هذا يحصل به ثبوت العلل" یہ تو تہ کہ تعلیل سے حاصل ہے، کیونکہ یہ اختصاص تعلیل سے پہلے ہی ثابت ہے، اس لئے کہ جس طرف ثبوت حکم پر دلالت کرتی ہے، مجموع ثابت ہوتا ہے تعلیل سے، جب تعلیل کو چھوڑ دیا گیا تو اس کے ذریعے جو عموم حاصل ہوتا تھا وہ حاصل نہیں ہوگا تو خود بخود خصوص ثابت ہو جائے گا۔

دوسرا جواب "علیٰ ن التعلیل بما لا یعدی لا یمسح التعلیل بما یعدی" غیر متعدی کی تعلیل متعدی کی تعلیل سے مائع نہیں۔

وضاحت جواب ثانی:

اصل میں دو مسئلوں کا مختص ہونا جائز ہے جبکہ دونوں متعدی ہوں۔ ایک کی تعدیت دوسرے سے زیادہ ہو۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اس میں دو وصف پائے جائیں ایک متعدی ہو اور دوسرا غیر متعدی ہو، مجتہد جب وصف غیر کو متعدی بتائے تو اس سے اختصاص حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وصف متعدی بھی موجود ہے بلکہ وصف متعدی کے ہوتے ہوئے اسے ہی علت بنانا واجب ہوتا ہے کیونکہ وہ ظہار کے زیادہ قریب ہے، جب یہ احتمال پایا گیا "فبطلت هذه الفالدة لا تو دلا کہ وہ باطل ہو گیا جو تم نے بیان کیا ہے۔

قیاس مخالف کا دفع کرنا:

ظل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علت طرودہ (۲) علت مؤثرہ۔

حلت طرودہ اس وصف کو کہا جاتا ہے جس میں دور ان حکم پایا جائے جو دور اور بعد میں علت کے پائے جانے سے حکم پایا جائے، اور علت کے نہ پائے جانے سے حکم نہ پایا جائے۔
حلت مؤثرہ وہ ہے جس کا مؤثر ہو یا نفس یا اجماع امت سے ثابت ہو

وعلیٰ کل واحد من القسمین صروب من لدفع "حلت طرودہ ہو یا مؤثرہ اور بحیثیت دفاع قیاس مخالف کے سبکی چند چند قسمیں ہیں۔

عقل طرودہ کی دفاع کے لحاظ پر چار قسمیں:

قول بموجب علت، مگر ممانعت، مگر فساد وضع، مگر منافیہ۔

قول بموجب علت:

یہ ہے کہ عقل جو حکم تعلیل کے ذریعے ثابت کرے، اس کا ثابت ہونا لازم پکڑا جائے یا جو اس کے کہ اس میں اختلاف بھی رہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا، اور فرض ہے اس لئے اس میں تعلیل نہایت ضروری ہے۔

ہم نے کہا ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ردوہ فرض ہے اس لئے اس میں تعلیل نہایت ضروری ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعلیل صمد لازم کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں تعلیل عام ہے بندے کی طرف سے ہو یا شارع کی طرف سے۔ جب رب تعالیٰ نے مصلحت میں ردوہ رکھنا فرض کر دیا تو زمین ہو گیا اب بندہ فرض ردوہ کی نیت کرے یا نقل وغیرہ کی تو ردوہ مصلحت کا ہی ہوگا اس لئے کہ اس میں تعلیل شارع پائی گئی ہے۔

ممانعت:

ممانعت یہ ہے کہ مستند کے کل دلائل یا بعض دلائل پر منع پائی جائے، اس دلائل کو معین کر کے اور تعلیل سے تاپا جائے۔

ممانعت کی چار قسمیں ہیں:

(۱) لسان وصف میں ممانعت، یعنی مسائل یہ کہے کہ مستند نے جو دلیل پیش کی ہے اسے ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہ وصف حکم کی علت ہی نہیں جیسے کوئی دلیل پیش کرے کہ سر کے مسخ میں تنگی سے جیسا کہ استنباط میں تحکیم ثبوت ہے۔

(۲) دلیل درست نہیں، اس لئے کہ استنباط ممانعت حقیقیہ سے تسلیم ہے، اور (۳) دلیل صحیحہ یعنی حدیث سے تسلیم ہے، لہذا جسے تم نے علت حکم بتایا ہے وہ علت نہیں۔

۱۲۰۔ وصفی صلاحت حکم پر محنت یعنی سائل مسئلوں کے وصف کو دے میں یہ ہے کہ میں اس وصف میں حکم کی صلاحت تقسیم نہیں کرتا جیسا کہ ہا کرہ صغیرہ میں وحی کی دلائل اس کی بکارت کی وجہ سے ہے اس لئے کہ ہا کرہ کلام کے معادلات میں نا تجربہ کار ہے۔

ہم کہتے ہیں بیشک وہ ہا کرہ ہے لیکن دی کے کلام کی درایت میں عسل اس کا صغر ہے بکارت نہیں۔ سب سے صغر ہر جگہ مؤثر ہے اور بکارت ہر جگہ مؤثر نہیں جیسا کہ نماز و روزہ کی عدم فرضیت میں عسل صغر ہے، بکارت نہیں۔

(۳)۔ نفس حکم میں محنت یعنی سائل مسئلوں کے پیش کردہ وصف کو دے اور اس وصف کی صلاحت حکم کو بھی دے، تیس یہ کہے کہ اس صحت سے یہ حکم ثابت نہیں ہوگا۔ ثابت نہ ہوگا۔ حکم و ثابت اور ہا ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں سرہ مسح رکع ہے لہذا اس میں تثلیث صحت ہے ہم کہتے ہیں کہ رکع کی صحت تثلیث نہیں بلکہ صحت کمال ہے۔ جب چہرے کو مکمل طور پر گھیرے تو اس کی تشکیل تثلیث سے ہوتی ہے تیس سر کے چھ حصے اس طرح ہا کرہ کے لئے تو اس کی تشکیل کل سر کے مسح سے ہوتی ہے تثلیث سے نہیں یہی وصف غسل میں رکع کی اکساں پر تثلیث مرتب ہے لیکن سر کے مسح میں تثلیث نہیں بلکہ کل سر کا مسح رہا کمال ہے۔

(۴)۔ نسبت حکم فی الوصف پر محنت یعنی وصف کو تقسیم کر کے وصف و صلاحت کو بھی صغیر لے اور وجود حکم کو تقسیم کر لے لیکن یہ کہے کہ یہ حکم اس وصف کی طرف منسوب نہیں بلکہ اور وصف کی طرف منسوب ہے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے تثلیث سے صحت ہوئے کو رکعت کی طرف منسوب کیا ہم کہتے ہیں تثلیث کی نسبت رکنیت کی طرف منسوب نہیں کیونکہ قرأت اقام رکن ہیں ان میں تثلیث صحت نہیں اور کلی کرنا اناک میں پانی ۱۱ سے میں تثلیث صحت سے ہا جو اس کے کہ یہ رکن نہیں۔

نفسا و وضع

یہ ہے کہ وصف بدلتہ صحت کا شمار ہے اور اس کی صحت کا تقاضا ہے حوالہ و خدو ص سے ثابت ہو یا اجماع صحت سے جیسا کہ زوجین سے کسی ایک کے اسلام قبول کرنے سے نزدیکین میں فرقت دہم جاتی ہے شوق کے نزدیک۔ اور اگر زوجہ دخول بہا ہو تو دونوں میں سے کسی

۱۲۱۔ کے ارتداد سے فرقت دہم نہیں آتی۔ ہم کہتے ہیں اس میں مسود صغیر پانچ گیا ہے کہ اسلام سورق کو منقطع نہیں کرتا بلکہ جوزنا ہے، اسلئے مسام سے کلام منقطع نہیں ہوگا۔ البتہ دوسرے پر سلام پیش کیا جائے اگر وہ نکاح کرے تو اس کا انکار اسلام باعث فرقت ہوگا لیکن رتد او باعث رقت ہے خلاء عورت دخول بہا ہو یا غیرہ دخول بہا ہو۔

مناقضہ:

ہم کا وصف سے مختلف ہونا یعنی جس وصف کو دی نے صحت دیا ہے، خود حکم کسی صحت کی وجہ سے صحت سے مختلف ہو یا غیر مانع کی وجہ سے۔

تفسیر: وہ حضرت جو جگہ میں صحت کے قابل نہیں، وہ کسی صحت کی وجہ سے حکم کے صحت سے مختلف ہونے کو مناقضہ نہیں کہتے، اور یہ بھی خیال رہے کہ بل مناظرہ کے نزدیک لفظ اور مناقضہ اور منع ایک چیز کے ہی نام ہیں۔

مناقضہ کی مثال:

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں وضوء میں نیت فرض ہے۔ جس طرح یتیم میں فرض ہے، کیونکہ دونوں ملکہ رہیں ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے نیت میں دونوں کا حکم متحد ہو یا ہم کہتے ہیں تمہاری یہ دلیل لوٹ جاتی ہے غسل کو نیت ہی صحت سے اور غسل بدل نیت سے کیونکہ یہ بھی ملکہ صحت ہے لیکن اس میں نیت شرط نہیں اور اس کی دلیل اس سے بھی لوٹ جاتی ہے کہ لہذا وضوء نہیں جائز نیت اس میں فرض ہے۔

جواب امام شافعی رحمہ اللہ:

آپ فرماتے ہیں کہ وضوء قلمی حکم ہے جو امر تعدی ہے اور غیر مقول ہے لہذا یہ نیت کی فرضیت میں تنہم کی طرح ہے کہ وہ بھی مرتعدی ہے اسی طرح لہذا وہ اور بھی تعدی ہیں، لہذا اس میں بھی نیت فرض ہے لیکن پڑے اور بدل کا مونا مہارت حقیقی ہے اس میں نیت فرض نہیں

جواب الجواب:

ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں وضوء دہم آتا ہے خروج جس سے عقل کا تقاضا یہ تھا کہ تمام

کے "جند مائلہ" کی۔

دوسری قسم جس وصف کو مغل نے ہے لئے شاہ بنایا ہو، مختصر اسی وصف کو اس کے خلاف شاہ بنادے یہ، غرض ہے "قلب الجراب" سے، یعنی تو شراب کو الٹ کر دینا۔ پہلے اس کی پینچ تہری طرف تھی اور چہرہ مغل کی جانب، اب چہرہ تہاری جانب ہو گیا اور پینچ مغل کی جانب۔ اہل مناظرہ اسی کا نام "معارضہ بالقلب" رکھتے ہیں۔

"لکن انہ لا یکنون لایہ وصف والدہ لیسر للاول"

قلب کی یہ قسم اس وقت پائی جائے گی۔ جب رائد وصف پہلے وصف کی تفسیر ہے پہلے وصف کیسے تفسیر نہ ہے۔

مثال امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں رمضان کا روزہ فرض ہے لہذا اس میں تعین نیت (کہ یہ روزہ رمضان کا ہے) ضروری ہے، جس طرح قضا و رمضان فرض ہے اس لئے اس میں تعین نیت فرض ہے۔

ہم کہتے ہیں رمضان کا روزہ جب فرض ہے معین دنوں میں تو بندہ سے کی تعین سے بے پرواہ ہے لیکن قضا و رمضان اگرچہ فرض ہے لیکن اس میں شارع کی جانب سے دن میں تعین کیے گئے، لہذا وہ بندہ کی تعین کے متنازع ہیں۔ یعنی یک تعین کافی ہے۔ جب شارع کی طرف سے تعین پائی جائے تو بندہ سے کی تعین کی ضرورت نہیں جب شارع کی طرف سے تعین نہ پائی جائے تو بندہ سے کی طرف سے تعین ضروری ہے۔

"سکھ العا یتمین بعد مشروع و بعد قلب مشروع" لیکن قضا و شارع کرنے کے بعد معین ہوتے ہیں، اور صحابہ رمضان شروع کرے سے پہلے ہی شارع کی طرف سے معین ہوتے ہیں۔

قلب کی ایک وجہ جو ضعیف ہے:

بعض حضرات قلب کی حیثیت کو وہ درجہ کے علاوہ ایک اور وجہ بیان کی ہے وہ ضعیف بلکہ فاسد ہے۔ اسے وہ "قلب تسویہ" کہتے ہیں۔

مثال لو اخل مگرچہ خود بخود فاسد ہو جائے جیسے ہماری کوحدث لاحق ہو جائے تو اسے قضاء

ضروری نہیں، البتہ حج میں فساد طاری ہو جائے تو اسے پورا کرنا ضروری ہے۔ لہذا لو اخل کو شروع کر کے توڑ دیا جائے تب بھی اس کو قضاء کرنا لازم نہیں جیسا کہ وضو شروع کر کے چھوڑ دیا جائے تو اس کی قضاء لازم نہیں۔

"لیقال لہم لک کذلک وجب و ہستوی فیہ عمل سلف و الشروع کالوضوہ"

ہماری طرف سے جواب یہ دیا جائے گا کہ جب تم نے لو اخل کے توڑنے کو وضو کے چھوڑنے پر قیاس کیا ہے تو چاہئے یہ کہ وضو کے ساتھ نذر اور شروع کرنے میں حکم برابر ہوتا چاہئے جس طرح وضو کی نذر سے وضو شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا تو تمہارے رد یک لو اخل بھی لازم نہ ہوں، اور نہ ہی شروع کرے سے لازم ہوں۔ حالانکہ نذر ماننے سے لو اخل لازم ہو جاتے ہیں بالا جماع۔

اس قلب کی وجہ ضعیف کیا ہے؟

یہ درجہ سے ضعیف ہے۔ ایک یہ کہ متادل سے تسویہ نہیں کی لیکن سائل نے "تسویہ کو ثابت کیا ہے" اس کے متناقص نہیں پایا گیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کلام میں مقصود معنی ہیں نہ کہ لفظ اور محکم نے جو استواء بیان کی ہے دو معنی مختلف تھے۔

"لہو من وجہ سقوط من وجہ عی وجہ القضاء و ذلک مبطل لقلب من"

تسویہ کے قول میں معنی استواء پایا گیا ہے۔ اس لئے کہ اصل میں عدم الام کا اعتبار کیا گیا ہے اور فرض میں الام کا اعتبار کیا گیا ہے۔ یہ تضاد ہے جو مغل تہاں ہے۔

معارضہ خالصہ:

جس میں کسی مناقضہ نہ ہو جائے بل مناظرہ اسے "معارضہ بالغیر" کہتے ہیں۔ اسکی جنمیں ہیں۔ ایک علم شارع میں یہ صحیح ہے۔

مثال امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "مسح الرأس" رکن ہے وضو میں۔ لہذا اس میں یکثرت ہے جیسا کہ باقی اعضا کے غسل میں تکلیف ملت ہے۔ ہم کہتے ہیں مسح الرأس مسح

ہے، مسح میں حیثیت سنت نہیں جیسا کہ مسح خف میں تثلیث سنت نہیں۔ دوسری قسم معارضہ علت
اصل میں، جو قسم اصل ہے۔

مثال ہم نے کہا کہ سو ہے کی قطع سو ہے سے متعلق معارضہ ناجائز ہے کیونکہ اس میں بوجہ پائیدار
ہے۔ اور بڑے نزدیک علت جتنی اور قدر ہے۔ بوجہ چونکہ موردی ہے، لہذا قطع متساویہ جائز
ہے، متعلق متساویہ جائز نہیں جیسا کہ سوے اور چاندی میں موردی ہونے کی وجہ سے متعلق متساویہ جائز
نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اصل کی علت پر معارضہ پیش کیا ہے کہ سوے اور چاندی میں
علت بوجہ قدر نہیں بلکہ شمیہ ہے۔ بوجہ چونکہ قطع نہیں لہذا اس میں قطع متساویہ جائز ہے۔
ہم نے کہا علت بوجہ شمیہ کو مٹانا جائز نہیں کیونکہ اس میں تعدیہ نہیں، دو صرف سوئے اور
چاندی میں بند ہے جبکہ کسی کے بغیر کسی اور میں شمیہ نہیں پائی گئی۔

اور ہم نے جو علت متناہی ہے یعنی قدر وہ تعدی ہے قیاس کیلئے علت کا متعدد ہونا
ضروری ہے۔ دوسرے رویہ پایا گیا ہے کہ ایک چہر میں کئی عینیں ہو سکتی ہیں، لہذا عدم علت عدم حکم
کی دلیل نہیں، ایک علت نہ پائی گئی تو دوسری علت سے حکم ثابت ہو جائے گا۔

مستدل کا اپنے کلام کو صحیح کرنے کا حیلہ:

یعنی جب معارضہ داسد ہو اور حکم اصل وسیع میں صحیح ہو تو معارضہ باطلہ سے مراد کی
طرف عدول کر دیا جائے گا جو اصولوں کے نزدیک صحیح ہے۔ اس صورت میں حکم جہر ناسد سے جہر
صحت کی طرف آ جائے گی۔ جیسا کہ اصحاب شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں راہین اپنے اس غلام،
آزاد کرے جو مرتع کے پاس سر ہوتا ہے تو اس کا اتفاق نافذ نہیں ہوگا جبکہ وہ دوسرے کو کیونکہ
راہین کا تصرف مرتع کے حق سے ملحق ہو رہا ہے جس سے اس کا حق باطل ہوتا ہے، یہ اسی طرح
ناجائز ہے جیسا کہ راہین کی قطع جائز نہیں۔

اس کا رویہ کیا گیا کہ "یس ہذا کما یصح لہ بہ حمل لیسع بخلاف العقی" اتفاق
قطع کی طرح نہیں یہ قیاس مع الفارق ہے جو جائز نہیں، کیونکہ قطع میں قطع کا احتمال پایا گیا ہے۔ اور
اتفاق میں قطع کا احتمال نہیں پایا گیا۔

مفاہرت سے ممانعت کی طرف عدول

امام شافعی رحمہ اللہ اپنی دلیل کو درست کرے کیلئے مفاہرت سے ممانعت کی طرف عدول
کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اصل یہی قطع موقوف ہے ابتدا کی رد کا احتمال بھی ہے و قطع کا بھی
اور طرح یعنی اتفاق میں کلی طور پر قطع درست نہیں۔ شافعی نے بظاہر ممانعت پیش کر کے اپنی دلیل
کو صحیح کرنے کی کوشش کی لیکن حقیقت میں معترض کی بات کو تسلیم کرنا لازم آ رہا ہے۔

فصل ترجیح کے بیان میں

دو معارضوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جانے کی جبکہ ایک کو دوسرے پر کسی
وصف زائد سے لغویات حاصل ہو۔ ایک قیاس کو دوسرے قیاس پر ترجیح نہیں دی جانے کی جیسے
چار گواہوں کو دو پر ترجیح نہیں دی جانے کی۔ بہر ترجیح وصف زائد ہے، لہذا عادل گواہوں کو
عادلوں پر ترجیح دی جائے گی۔

و كذلك الكتاب والسنة والما يرجع ببعض على بعض بقوله فيه

اسی طرح کتاب و سنت کو اس وجہ سے ایک کو ترجیح نہیں دی جائے گی کہ اس طرح ایک آیت

اور ایک حدیث ہے اور اس طرح دو آیتیں اور دو حدیثیں ہیں۔ بلکہ ترجیح دلیل کی قوت کو

دیکھ کر دی جائے گی۔

جیسا کہ ایک شخص کو کسی نے حلاً ایک رقم پہنچایا وہ مقتول ہو گیا اور دوسرے کو حلاً کسی نے
کئی رقم پہنچائی تو وہ زخمی ہو گیا اور مقتول ہو گیا تو دونوں قاتلوں کے قتلہ پر دیت برابر لازم
آئے گی "صاحب الجراحات لا یتزوج علی صاحب جراحۃ واحد" کئی رقم
پہنچانے والے کو ایک رقم پہنچانے والے پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔

وجہ ترجیح چار ہیں

• ترجیح دی جانے کی قوت اثر سے، کیونکہ اثر معنوی حجت کو قوت عطاء کرتا ہے لہذا
وصف حجت کی لغویات باعث ترجیح ہے جیسا کہ شمس گر اثر زیادہ رکھتا ہو تو قیاس پر ترجیح دیتا
ہے اور جب قیاس کا اثر زیادہ ہو تو اہسان پر ترجیح دیتا ہے۔

● دوسری وجہ ترجیح "قوت ثابت وصف حکم مشہودہ پر" جیسا کہ اس پرچہ کے آغاز میں ہے۔ لہذا اس میں تکرار سنت نہیں۔ حکم مشہودہ یہاں عدم تکرار مسج ہے اور علت مسج ہے۔

اس علت یعنی وصف مسج کو حکم کیلئے قوت ثابت حاصل ہے کہ اس میں تخفیف ہے بلکہ امام شافعی رحمہ اللہ کی پیش کردہ علت کے۔ وہ کہتے ہیں مسج رکن ہے لہذا اس میں تکرار سنت ہے۔ تمام ارکان صلوٰۃ میں سنت اکمال ہے نہ کہ تکرار۔ اثر مسج مخفی میں لازم ہے ہر اس چیز میں جو "مہر معقول التظہیر" ہے جیسا کہ جنم کے مسج میں تکرار نہیں۔

● الثالث "الرجوع بکثرة الاصول" تیسری وجہ ترجیح کثرت اصول کی وجہ سے دی جائے گی۔ ایک طرف ایک اصل ہو اور دوسری طرف دواغین اصل ہوں تو ترجیح کثرت اصول کو دی جائے گی جیسا کہ مسج رکن ہے اس میں تکرار سنت ہے اس کی ایک اصل ہے غسل اعضاء اور مسج الراس میں تکرار سنت نہیں کیونکہ یہ مسج ہے اس کی کلی اصول ہیں "مسح المصطفیٰ مسج المہجرۃ اور مسح العمامہ"

"لان علی کثرة الاصول رتبة لزوم الحكم معه" کثرت اصول کے ساتھ حکم کے لزوم میں زیادتی و فوقیت حاصل ہو جاتی ہے۔

● "الرجوع بعدم عند حصة" چوتھی وجہ ترجیح یہ ہے کہ عدم حکم کو عدم وصف کی وجہ سے ترجیح دی جائے جیسا کہ کہا جائے مسج الراس وضو میں مسج ہے لہذا اس میں تکرار سنت نہیں۔ اس کا عکس ہو سکتا ہے یعنی جو مسج نہیں اس میں تکرار سنت ہے جیسا کہ "غسل الوضوء" لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کی علت کا عکس نہیں کہ مسج چونکہ رکن ہے لہذا اس میں تکرار سنت ہے لیکن اس کا عکس نہیں کیا جاسکتا کہ جو رکن نہیں اس میں تکرار سنت نہیں کیونکہ کلی کرنا، تاک میں پالی و اننا اور حیثیات رکوع و سجود رکن نہیں لیکن ان میں تکرار سنت ہے۔

بی وجہ ترجیح ضعیف ہے:

"لان لعدم لا يتعلق به حکم" کیونکہ عدم کے ساتھ حکم کا تعلق نہیں۔

تفسیر: وجود وصف پر وجود حکم کا مرتب ہونا اور عدم وصف پر عدم حکم کا مرتب ہونا زیادہ واضح ہے بلکہ اس کے کہ وصف معدوم ہو جائے لیکن حکم معدوم نہ ہو۔

وجہ ترجیح میں جب تعارض ہو جائے تو کیا کیا جائے؟

ایسی صورت میں ہدایات کو بالوصف پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ صریح یعنی وصف مارض ہے اور ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اسلئے وصف جب تابع ہے ذات کے تو تابع ذات کو باطل نہیں کر سکتا۔

ایسی ضابطہ کی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ مفسر کا روزہ نصف نماز شری سے پہلے نیت کر لینے سے ادا ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ روزہ ایک رکن ہے۔ جس میں نیت کا پایا جانا ضروری ہے۔ جب روزہ کے بعض اجزاء میں نیت پائی گئی ہے، اور بعض میں نہیں پائی گئی اسلئے اس میں عارض پایا گیا، لہذا ہم کثرت جزو صوم میں نیت کے پائے جانے کو ترجیح دیں گے۔ کیونکہ کثیر اجزاء میں نیت کا پایا جانا امر وجودی ہے جس کو وصف ذاتی کا درجہ حاصل ہے، اس کے مقابل وصف مارض درجہ معدوم میں ہے۔

● موجودی وجہ یہ ہے کہ عبادات میں احتیاط اور کثرت ترجیح نہیں دی جائے گی کیونکہ عبادات میں بسا اوقات ترجیح دینا وصف مارضی ہے اور سخت عبادت کو ترجیح دینا وصف ذاتی ہے۔

● فصلی: قیاس ثبت نہیں بلکہ مظہر ہے۔ دراصل ظاہر یعنی کتاب و سنت و اہل بیت ہیں، یہ دو چیزیں کو ثابت کرتی ہیں، ایک حکام مشرورہ کو یعنی علت و حرمت و نذر و حکم کو اور دوسری چیز "ما يتعلق به الاحکام المشروعة کو۔ وہ ہیں احکام و مضامیر جس طرح "حکم بالسویۃ" اور "بالشرط" پایا جائے۔ یہ تمام چیزیں جب پہلے جائیں تو قیاس کی تعلیل کا پتہ چلا ہے لہذا اس بحث کو طریق تعلیل کی پختہ پہچان کا ذریعہ بنایا گیا ہے۔

احکام کی چار قسمیں ہیں۔

① حقوق اللہ خالصہ ② حقوق العباد خالصہ

③ جہاں دونوں حق جمع ہوں لیکن حقوق اللہ غائب ہوں جیسا کہ حد کثف، اس میں حق اللہ غالب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پاکدامن کی تحت لگانے سے منع فرمایا ہے بلکہ حق العبد کے کہ اسے عار حاصل ہوتی ہے حق اللہ کے غائب ہونے کی وجہ سے اس میں غلظت و درافت جاری نہیں

جہاں دونوں حق پائے جائیں لیکن حق العبد غالب ہو۔ جیسے تعامس اس میں حق اللہ ہے کہ عالم کو قاتل و لہو سے نجات دینا اور بندے کا حق یہ ہے کہ اس پر جہالت پائی گئی ہے لیکن اس میں حق العبد کو ترجیح حاصل ہے اسی لئے میں وراثت و غنوجا ترک نہیں۔

حقوق اللہ آٹھ قسم ہیں:

(۱) عبادت خالصہ جس طرح ایمان، نماز، زکوٰۃ وغیرہ

(۲) عقوبات کا مدد جیسے حدود (۳) عقوبات کا صرہ جیسے مورث کے قاتل کو وراثت سے محروم کر دینا۔ (۴) وہ حقوق جو وہ چر دیں کہ درمیان پائے جائیں جیسے کفارات یہ سن وجہ عقوبات ہیں اور من وجہ عبادت ہیں اسی لئے کفار پر کفارہ لازم نہیں ہوتا کہ وہ عبادت کی اہمیت نہیں رکھتے۔

(۵) عبادت جس میں مؤید پائی جائے اسی وجہ سے اس میں مکمل اہمیت شرط نہیں۔ جیسا صدق فطر جو بچہ عید الفطر کی صبح صادق سے پہلے فوت ہو جائے اس پر بھی صدق فطر لازم آتا ہے۔

(۶) مؤنت جس میں معنی قربت پایا جائے جیسا کہ عشر۔ یہ اصل میں مؤنت ارضی ہے اسی لئے زمین کو نہ کاشت کرنے کی وجہ سے لازم نہیں آتا۔ اس میں معنی عقوبت پایا جاتا ہے اسی وجہ سے ابتدا کا فر پر لازم نہیں، البتہ بقاء مام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک لازم ہوگا جیسا کہ کافر ذی مسلمان سے عسری زمین خرید لے۔

(۷) مؤید جس میں معنی عقوبت پایا جائے جیسا کہ خراج، اسی وجہ سے ابتدائی طور پر مسلمان پر واجب نہیں ہوتا۔ بہت بقاء جا رہے ہیں مسلمان کافر سے خراجی میں خریدے تو مسلمان پر ملحق ہوتا رہے گا۔

(۸) وہ حقوق جو قائم نہ ہوں۔ یعنی بندے پر ان کا ادا کرنا لازم نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کیلئے ان کو لازم رکھا وہ ہے مال نیست اور معدنیات میں نفس۔ یہ حق واجب ہے اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت ہے بذاتہ بندے کو اس کا مکلف نہیں بنایا گیا۔ حق یہ تھا کہ تمام مال جہت اللہ تعالیٰ کیلئے ہوتا، لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے غائبین پر حسان کرتے ہوئے چار حصے ان کو دے دیئے اور شمس صرف بچے سے رکھا۔ کیونکہ بادشاہ کو حق ہے جیسے تصرف کرنا چاہے اسی طرح کرے۔

جب جہاد میں حاصل ہوئے مال قیمت حقیقت میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے ہم پر بطریق طاعت واجب نہیں اسی وجہ سے مال نیست سے چار حصے حاصل کرنے والے غائبین میں سے اگر کوئی کوئی تاج ہو تو شمس اس پر صرف کیا جاسکتا ہے اسی طرح اس کے "ہاورد ہنام" کو بھی دیا جاسکتا ہے، "بمختلف الرکوة و الصلوات لیکن رکوۃ اور صدقات وجہ جس شخص پر یہ واجب ہوں وہ اپنے آپ پر صرف نہیں کر سکتا۔

اسی طرح شمس کی ہاشم کو دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کا تعلق "اوساخ موال الناس" سے نہیں، لیکن رکوۃ اور صدقات واجبہ لوگوں کے مال کی میل ہیں سنے وہ بنی ہاشم کو نہیں دیئے جاسکتے۔

حقوق العباد اتنی زیادہ مقدار میں پائے جاتے ہیں جن کو شمار نہیں کیا جاسکتا مثلاً ضمان ویت، بدل تلف، بدل موصوب، ملک، یعنی، ثمن، ملک، طلاق، نکاح وغیرہ۔

قسم ثانی

"وما یصلی بہ الا حکم المعسرة" وہ چار ہیں۔

سبب • طلع • شرہ • عداوت

اس میں وجہ سبب یہ ہے کہ متعلق ایک چیز میں داخل ہو گیا نہیں۔ اگر داخل ہو تو رکن، اگر داخل نہ ہو تو اس میں مؤثر ہو گیا نہیں، اگر مؤثر ہو تو علت، و اگر مؤثر نہ ہو تو اس کی طرف مؤثر فی الجملہ ہو گیا نہیں۔ او تو جب نہ ہو تو چرک پر مؤثر ہے یا نہیں، اگر مؤثر ہو تو شرط اور نہ علت۔

سبب کی چار قسمیں ہیں:

سبب حقیقی • سبب ہزاری • سبب جس میں شرط طلع پایا جائے
سبب جس میں معنی طلع پایا جائے۔

سبب حقیقی

وہ ہے جو حکم تک فی الجملہ پہنچائے، وجوب حکم اس کی طرف منسوب نہ ہو جیسا کہ علت کی منسوب ہوتا ہے اور جو حکم بھی اس کی طرف منسوب نہ ہو جیسا کہ شرط کی طرف منسوب

ہوتا ہے۔ سبب اور حکم کے درمیان علت مکمل ہو، اور علت سبب نے کوئی طرف منسوب نہ ہو۔

مثال: عقل دلالة السارق على مال السارق ليس له "کوئی شخص چور کی راہنمائی کرے کہ لٹاں جگہ لٹاں شخص کا مال موجود ہے، تاکہ یہ چوری کرے۔ دلالت سبب سرقہ ہے۔ اس نے سرقہ واجب کیا، اور نہ ہی سرقہ میں مؤثر ہے، سرقہ اور دلالت میں علت مؤثرہ فعل سارق قرار ہے۔

یہ علت درست کی طرف منسوب نہیں کیونکہ بھی اللہ تعالیٰ توفیق عطا کرتا ہے کہ دلالت کے باوجود چوری نہیں کرتا۔

لہذا اپنے چارہ کہ سبب پر حکم کا ثبوت نہیں، بلکہ حکم علت سے پایا گیا ہے۔ علت کی نسبت سبب کی طرف، اور تو سبب حکم علت میں ہوگا۔ آپ حکم اس کی طرف منسوب ہوگا۔

مثال: دلالت "کو آگے سے چلانا یا پیچھے سے چلانا سبب ہے کسی کو "دلالت" کے دو حصوں میں سے ایک "سوق اور قود" سبب حقیقی نہیں، بلکہ اس میں معنی علت پایا گیا۔

"سوق اور قود" اور تلف کے درمیان علت فعل دلالت پایا گیا ہے، لیکن نسبت "سوق اور قود" طرف ہے، کیونکہ وہ اپنے فعل میں مجرور ہے۔ ہذا تلف کی ضمان سائق وقائد پر لازم آئے گی۔

سبب مجازی:

جس طرح "مسموم باللسه" کو کفارہ کا سبب مجازی طور پر کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اصل مقصد "یخین باللہ" میں اس قسم پر قائم رہنا، جب قسم پر قائم رہے تو کوئی کفارہ لازم نہیں۔ کفارہ، تو قسم کے توڑنے کی وجہ سے لازم آتا ہے۔

اسی طرح یخین البیہ لہی فی حلق طلاق وعدای بالشرط مجازی طور پر سبب قرار دیا گیا، یا عتاق کہلاتا ہے، حالانکہ حقیقی مقصد اس میں یہ پایا جاتا ہے کہ "ان دخلت النار فالت طالق" یا "ان دخلت النار فالت حو" میں کہ دخول دارہ پایا جائے، اور نہ ہی طلاق یا عتاق واقع ہو۔ لہذا عتاق ان کو سبب وقوع طلاق و عتاق کہ گیا۔

امام شافعی رحمہ اللہ:

اسے "سبب فی معنی العلة" کہتے ہیں، آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جب پر کفارہ کا اصل سبب "یخین باللہ" یا تعلق ہے، لہذا ایسا سبب ہے کہ اس میں معنی علت پایا گیا ہے۔

"وعدنا لهذا المعجاز شبهة الحقيقة حكما" ارے نزدیک اس مجاز کو حقیقت سے حکم مشابہت حاصل ہے، اور شامل میں یخین یا تعلق "بر" کیسے منعقد ہیں، "عدم بر" سبب کفارہ ہے اگر چہ یخین یا تعلق ہے۔

امام زفر رحمہ اللہ:

ہما تخلص مانے ہیں کہ اسے کوئی شبہ حقیقت حاصل نہیں۔

مسئلہ تجویز سے یہ مسئلہ واضح ہو جاتا ہے:

ارے نزدیک تجویز تعلق کو باطل کر دیتی ہے، کیونکہ یخین "بر" کیسے شروع ہے "بر" کے فوت ہونے پر کفارہ یا جزا مرہب ہے۔

"والا صار البر مضمون بالجراہ صار بما ضمن به بر لئلا حال شبهة الوجوب"

وجوب کا معنی ہے "ثبوت" یعنی یخین سبب مجازی ہے جزا اور کفارہ کیسے، لیکن سبب فعل نہیں بلکہ اسے سبب حقیقی سے مشابہت حاصل ہے۔ یعنی "بر" کے فوت پہلے شبہ ضمان پایا جاتا ہے۔ اگر جزا کا رجب "بر" کے فوت ہونے کے بعد ہے۔

مثال: مقصود کے ہلاک ہونے کے بعد غاصب پر قیمت لازم ہے، اور جب مقصود چیز بعینہ موجود ہو تو اگر چہ وہ چیز لوٹائی ضروری ہوتی ہے۔ قیمت لازم نہیں ہوتی، لیکن ایجاب قیمت کا شبہ پایا جاتا ہے۔

حاصل کلام:

جب یہ ثابت ہو گیا کہ یخین سبب مجازی ہے لیکن، سے شبہ حقیقت حاصل ہے تو شبہ عمل میں پایا جائے گا۔ جس طرح حقیقت عمل سے بے پروا نہیں، اسی طرح سبب مجازی شبہ یا عقل کا حکم بھی

یہی ہے۔ بعد از تحیر عدالت سے محل فوت ہوگا یا تحقیق باطل ہوگی۔

امام زفر رحمہ اللہ کا قول۔

آپ نے فرمایا جب مطلق کیا مطلقہ عاشرہ کی طلاق کو یا رجوع کی طلاق کو ملک سے، یعنی یوں کہے "نکاح حاکم فانت طالق" تو طلاق نکاح کے بعد واقع ہوگی۔ وہاں طلاق پاکی جاتی ہے یا وجود اس کے کہ ابتدا عمل موجود نہیں ہوتا۔ بعد از تحیر سے طلاق باطل نہیں ہوگی۔

مصنف کا جواب:

"باعتلاف تعلیق الطلاق بالملك ملح یعنی جب طلاق کو ملک سے مطلق کرے اور کہے "ان مکحک فانت طالق" اس صورت میں مطلقہ عاشرہ سے رجوع غالی کی حماست کے بعد طلاق یا وفات نکاح کرنے سے طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس میں شبہ صحت ہے، بخلاف بیمن وغیرہ کے وہاں شبہ صحت نہیں بلکہ دونوں ایک دوسرے کے معارض ہو گئے۔

مبحث العلة

صلحت کا لغوی معنی یہ ہے کہ حاضری کی وجہ سے حکم معروض متعیر ہو جائے "مطلاح شرع میں صلحت اسے کہہ جاتا ہے جس پر حکم کا پایا جانا ضروری ہو جائے نیز یعنی بد واسطہ حزار پایا گیا سبب حماست اور "علة العتق" سے کہ ان پر حکم مرتب ہوتا ہے یا بواسطہ جسے صلحت ہے ملک کی طلاق صحت ہے صحت کی قبل صلحت ہے قصاص کی۔

صلحت میں تین امور کا اعتبار:

- (۱) حکم منسوب ہوصلحت کی طرف بد واسطہ جیسے دہی کی طرف قتل منسوب ہے اور دہی نرم محرم کے شر کی طرف عتق منسوب ہے۔ "سے کہہ جاتا ہے صلت اسماء۔"
- (۲) صلت مؤثر ہو اس حکم کے اثبات میں سے کہہ جاتا ہے۔ "صلت معنی"
- (۳) صلت کے موجود ہونے کے ساتھ ہی حکم پایا جائے درمیاں میں فصل رہا نہ پایا جائے اسے کہہ جاتا ہے "صلت حکماً صلت کا مد" اسے کہہ جاتا ہے جس میں یہ تینوں اوصاف پائے جائیں۔ یک ایک، دو، دو اور تیس اوصاف کے پائے جانے کے لحاظ پر کل

دل سرت ہیں۔

من صفة الحقيقة الخ

تھوچہ جس میں تینوں اوصاف پائے جائیں اس کا حکم سے پہلے پایا جانا ضروری علم کے ساتھ پایا جانا کافی ہے جیسا کہ استعدادت مع القتل ضروری ہے۔ قبل القتل۔

مطل۔

دولت اور جیسا کہ غیر مال کی بد جارت یعنی یا قی شرط انشاء من سہ قی وانشائی سے رہا جائے گا کیونکہ بیع موضوع ہے ملک کیلئے، اور سے صلت معنی مکی کہ جائے گا کیونکہ دولت ملک کیلئے۔ لیکن اس کو صلت حکماً نہیں کہ جائے گا کیونکہ حکم مؤخر ہے۔

اسباب میں فرق

اس بیع موقوف جو ذکر کی گئی ہیں اس میں بیع کے صلت ہونے اور سبب نہ ہونے پر پالی گئی ہے کہ جب بائع راکل ہو جائے یعنی اجازت مالک حاصل ہو جائے یا شرط ہو جائے تو حکم اسی اصل بیع سے ثابت ہوگا، اسی لئے موقوف ہونے کے دونوں میں ہونے والے ردائے گئی، رد و دھکائے وغیرہ کا بیچ بعد از رد اس بائع مشتری کو حاصل ہوگا۔ حکم چونکہ بیع پر مرتب ہوا ہے درمیان میں رد نہیں پایا گیا جو صلح واقع کرے اس سے سبب نہیں۔ کیونکہ سبب لفظ ملغی الی الکلم ہے، حکم کو واجب نہیں کرتا۔

الملك عقد الاجارة الخ

معد جاریہ صلحت ہے اسماء اور معنی کیونکہ جاریہ وضع ہے حصول منافع کیلئے اور اس میں بدگس حکماً مؤثر نہیں، سننے کے منافع تو "صلت لصلحت" پائے جائیں گے۔

رد اصح تصحیل الاجرة

صلحت پائی گئی ہے اسماء در معنی "تواجرت وجوب سے پہلے دینا صحیح ہے جیسا کہ

صاحب نصاب نامی کا حوالان حول سے پہلے زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

دونوں مثالوں میں فرق:

فق موقوف میں فق علف ہے جسے اسباب سے مشابہت حاصل نہیں اور عقد اجارہ اجارہ علف ہے لیکن اسے اسباب سے مشابہت حاصل ہے اسلئے کہ اس کی اصالت مستقل طرف پائی جاتی ہے، جیسا کہ کوئی شعبان میں یہ کہے "أجر لك الدار عس عسرم ومصفان" میں نہیں دار (گھر) مصفان کی بجائے تاریخ سے اجرت پر دے رہا ہوں۔ تو اجارہ ابتدا مصفان سے شروع ہوگی۔ حکام اجارہ وقت عقد سے شروع نہیں ہوں گے۔

علف کا اسباب کے مشابہ ہونے کا قانون:

جب بھی علف اور حکم میں زمانہ مکمل ہو جس میں حکم نہ پایا جائے وہ علف اسباب کے مشابہ ہے۔ جیسے کوئی کہے "انت طالق عدا" کل طلاق جو واقع ہوتی ہے، اس کی علف اسباب "انت طالق" ہی ہے، اور معنی بھی یہی علف ہے کہ مؤثر طلاق بھی نکاح الفاء ہیں۔ لیکن اسباب کے مشابہ ہے، حکم طلاق کل ہی مرجب ہوگا، ان وعدہ کے بعد کل سے پہلے وہی حرام نہیں ہوگی۔

اسی طرح زکوٰۃ:

کیسے نصاب علف ہے، نام کیونکر نصاب کو وضع کیا گیا ہے وجوب زکوٰۃ کیلئے، جس کا تو ہے کہ سال کے اوس میں ہی زکوٰۃ واجب ہو جانی چاہئے اور نصاب علف ہے معنی بھی اسلئے غلام پائی جائے تو فقیر کی موسرۃ (خوارگی) روم ہو جاتی ہے۔ پس حکم تراشی پائی گئی کہ نصاب نامی ہو۔ اور قیام کا قائم مقام حوالان بنایا گیا ہے، جب حکم تراشی ہو گیا تو نصاب زکوٰۃ کی علف ہے، لیکن اسباب کے مشابہ۔

الاتقوى انه انما تراخي الى ما ليس بحادث

جب تک تراخی ہے تو وہ نفس نصاب سے ثابت نہیں، اسلئے کہ لغاء حقیقی جانوروں خریدنے میں، وودھ، مکی، نسل سے حاصل ہوتا ہے اور تجارت میں مال کی زیادتی سے، اور لغاء حوالان حول سے حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ سال میں مختلف بھاؤ کی وجہ سے لغاء ثابت ہوتا ہے۔

والی ما هو شبيه بالعلف:

یعنی لغاء جس کی طرف حکم تراشی ہے وہ علف کے مشابہ ہے خود مستقل صفت نہیں۔ جب مستقل صفت نہیں تو نصاب علف شیبہ بالاسباب ہے، سبب حقیقی نہیں۔ جب حکم ایسے وصف کی طرف تراشی ہے جو مستقل وصف نہیں یعنی "لی" تو یہ علف کے مشابہ ہو گیا۔ جب یہ شبہ قاسب ہو گیا تو نصاب اصل ہو گیا اور لغاء وصف ہو گیا۔

اس کا حکم:

نصاب جب علف ہے مشابہ اسباب کے تو سال کے اوس میں زکوٰۃ قطعی طور پر واجب نہیں ہوگی۔

بخلاف ما ذكرنا من البيوع

بخلاف فق موقوف کے جس کا ہم نے ذکر کیا، اس میں بائع کے رائل ہونے پر حکم ابتداء عقد پر موقوف ہوگا۔ جب نصاب اصل ہے اور لغاء وصف ہے تو صاحب نصاب ہلدی زکوٰۃ دے دے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی لیکن اس کا شمار حوالان حول کے بعد ہوگا، اب نہیں کہ آج صاحب نصاب ہو تو زکوٰۃ دے دی، اور حوالان حول کے بعد پھر زکوٰۃ دینا لازم ہو جائے۔

اسی طرح مرض موت:

علف ہے فقیر احکام کیلئے "اسما" علف ہے اس لئے کہ وضع شرعی تغیر حکام کیلئے ہے اطلاق سے مجرمت آ جاتی ہے۔ اور "معنی" علف ہے، اس لئے کہ تیسرے حصہ سے یہ زائد مال میں تصرفات رکھنے میں مؤثر ہے۔ لیکن حکم مؤخر ہے اتصال موت تک اسی وجہ سے یہ علف اسباب کے مشابہ ہے۔ "وهذا انه بالعلف من النصب" یعنی مرض طل من النصاب کے مشابہ ہے۔

وجہ فرق:

اہل دونوں میں فرق بھی پایا جاتا ہے کہ مرض میں حکم موت تراشی ہے، لیکن موت تک پہنچانے والی مرض ہی ہے۔ بخلاف نصاب کے کہ لغاء تک حکم متاخر ہے لیکن نصاب ذریعہ لغاء

نہیں بلکہ نہ حقیقی نسل وغیرہ کے بڑھنے یا تجارت سے حاصل ہوتا ہے، اور نہ ہی حورن سے حاصل ہوتا ہے۔

شراء قریب علت عتیق ہے:

لیکن موجد شرع کے واسطے وہ ہے ملک۔ جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "مسو ملک ذو رحم معروم مد عتیق علیہ" ہذا اور میں میں واسطہ پیدا جانے کی وجہ علت مشابہ سبب ہے۔ جس طرح "ری" علت قریب ہے لیکن اسے سبب سے مشابہت ہے اسلئے کہ "ری" سے قصاص اس وقت لازم آئے گا جبکہ تیر ہو میں چلے گا اور اس شخص کو پہنچے گا اور وہ اس سے مقتول ہوگا۔

مثال اس علت کی جو معتدیا اور حکما علت ہو لیکن اسانہ ہو:

یعنی جب حکم کا تعلق دو مؤثر و منفوں سے ہو جیسے قریبہ در ملک دو وصف ہیں حق کیلئے۔ وصف خیر یعنی ملک علت ہے "حکما" کہ حکم عتیق اس پر مرتب ہے اور مٹی کہ یہ مؤثر ہے حق کیلئے لیکن "اسا" نہیں کیونکہ "اسا" علت نہیں۔ وصف اور یعنی قریبہ علت کے ساتھ مشابہت حاصل ہے سبب محض نہیں کہ غیر مؤثر ہو۔ بہت علت وصف خیر ہے نقدہ دونوں کا مجموعہ علت نہیں۔

حرمت لیساً:

"لیساً ولساً" کا معنی ہوتا ہے تاخیر علت ربو دو وصف ہیں قدر و جنس ان کا مجموعہ ربو کی علت کا مدہ ہے۔ در گرا ایک وصف پیدا جانے کو بیع سیدہ تو تا جائز ہوگی لیکن ہاتھ ہاتھ جائز ہوگی جیسے گندم کی بیج جو ہے۔

لے بیع بیع میں وہ نفس (زیادتی) کی وجہ سے ربو ہے حقیقی طور پر ہوا نہیں۔ اس میں وہ علت پیدا گیا ہے کیونکہ دونوں وصفوں (قدر و جنس) کا مجموعہ علت کاملہ فی "لے" و معنی و حکما" لیکن ایک وصف کے پانے جانے سے علت کی مشابہت حاصل ہوگی۔ معنی کا ان الفاظ "لیست بشبهة العلة" کا یہی مطلب ہے۔

مثال اس علت کی جو اسانہ اور حکما علت ہے لیکن معنی نہیں:

سر علت ہے رخصت کی یعنی قصر صلوٰۃ اور اطلاق رسوم کی "سا" کیونکہ رخصت شریعت میں ہر پر ہی مرتب ہے اور "حکما" بھی علت ہے اسلئے کہ رخصت سفر پر ہی مرتب ہے لیکن "حکما" علت نہیں کیونکہ اصل مؤثر رخصت مشقت ہے نہ کہ سفر "لیکن" اسباب اقیم مقاماً جیسا "لیکن" بندوں کی آسانی کیلئے سفر (جو سبب ہے) کو مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا، جیسا کہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿لَا يَزِيدُ الْيَاسِرَ وَالْأَنْهَادَ مِنْكُمْ الْعُسْرَ﴾

امالة المشغى غيرة نوعان:

ایک چیز کو دوسری کے قائم مقام کرنا دوسم پر ہے۔

(۱) سبب دمی کو سبب مدعو کے قائم مقام کرنا جیسا کہ سفر سبب دمی ہے مشقت کا تو سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا۔ در مرض سبب دمی ہے موت کا تو مرض کو موت کے قائم مقام کر دیا۔

(۲) اقامة الدلیل مقام المدلول

دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا۔ جیسا کہ خبر محبت کر محبت کے قائم مقام کرنا کوئی شخص اپنی محبت کو کہے "ان احببتمنی فانك طالق" اگر تو میرے ساتھ محبت کرتی ہے تو مجھے طلاق ہے تو وہ بیتی ہے "احبک" میں تمہارے ساتھ محبت کرتی ہوں تو طلاق وقع ہو جائے گی۔ یعنی حقیقی محبت ہے یا نہیں۔ خبر محبت جو دلیل ہے اسے مدلول یعنی محبت کے قائم مقام سمجھ کر حکم طلاق اس پر متب کر دیا۔

نکاح سے نہیں لیکن مثال سے راقم کراختلاف ہے:

باعت ہی کیا جو ذریعہ طلاق ہے نکاح کہ مثال اس پر دی جاتی۔

"ان قال لا امرأه ان اہبتمنی فانك طالق" لفظ "اہبتمنی" فیہ الطلاق

در مثال: ایضا طلاق میں طہر کو حاجت طلاق کے قائم مقام کر دیا۔ یعنی طلاق مرموعہ حاجت کیلئے اس کو مشروع کیا گیا۔ حاجت امر باطنی ہے معلوم نہیں۔ اس نئے طہر میں

وہی طرف رطبت پائی جاتی ہے، مگر کو حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا۔

﴿مبحث الشرط﴾

شرط کا لغوی معنی علامت ہے، اور اصطلاح شرع میں شرط یہ ہے کہ وجود شرط کی طرف وجود حکم منسوب ہے، لیکن حکم اس پر جب نہ ہو، جیسا کہ وضو شرط ہے صحت نماز کیلئے، بغیر وضو کے نماز صحیح نہیں، لیکن وضو کرنا ہمارے لئے بغیر ادا کی سلاط کے نماز کا وجوبی طور پر ثابت ہو ممکن نہیں۔

شرط کی اقسام:

- (۱) شرط محض (۲) شرط جس میں معنی علت پایا جائے۔
- (۳) شرط جس میں معنی جمعیت پایا جائے۔
- (۴) شرط مجازی، یعنی "اسا" اور معنی "شرط ہو" حکم "شرط نہ ہو۔"

علامہ فخر الاسلام علی بزدوی رحمہ اللہ نے پانچوں قسم بھی بیان کی ہے کہ شرط جس میں معنی علامت پایا جائے۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہ عدم محض ہے۔

"لما اطلاق المعطل بدخول الدار بعد بقوله انت طائل عند دخول الدار لاہ"

جب کوئی شخص طلاق کو دیکھ کر سے معلق کرے تو دوسرا شرط ہے وقوع طلاق کی لیکن علت نہیں کیونکہ صحت اس کے الفاظ "انت طالق" ہی ہیں جو "ان دخلت الدار فانت طالق" میں ہیں۔

علت کے قائم مقام شرط کی مثال:

جیسے رستہ میں کنواں کھودا، اس میں کوئی گر کر مر جائے تو یہاں تک چیز کی پائی گئی ہیں۔ "حضور انور" شرط ہے گرنے و رکن کی آدی کا قتل اور قتل کی طرف میلان صحت سقوط ہے اور آدی کا کٹوئیں کی طرف چلا سبب محض ہے۔

"لكن لا راض كانت مسكة مانعة عمل القتل لعارض الحفر والذ مانع فثبت انه شرط"

اس میں قتل ہونے پر شرط کی طرف گرنے سے مانع تھی، جب کنواں کھود دیا گیا تو مانع ادا ہو گیا تو پتہ چلا کہ "حفر ہو" پر شرط سقوط ہے۔

اصل: جب "حفر ہو" شرط ہے اور علت "قتل طبعی" ہے تو چاہئے یہ کہ حکم میں ضمان یا رقب ہو نہ کہ "حفر ہو"۔

یہ بات قائل تسلیم ہے کہ علت قتل ہے، لیکن اس میں یہ صلاحیت نہیں پائی گئی کہ حکم یا رقب ہو، کیونکہ یہ امر طبعی ہے جو رقب قتل کی تخلیق سے حاصل ہو، اس میں تعدی یا رقب ہونے کے اعتبار کا اس میں دخل نہیں۔ لہذا حکم شرط یعنی "حفر ہو" پر رقب ہو گا۔

راستہ میں کنوئیں کے کھودنے کا ذکر کیا ہے، کیونکہ کوئی شخص اپنی زمین میں کنواں کھودے تو تعدی نہیں پائی گئی، لہذا اس میں کوئی شخص گر کر مر جائے تو کنوئیں کھودنے والے پر کوئی رقب لازم نہیں۔

اصل: جب سبب یعنی (مشی) کے ہوتے ہوئے علت (قتل) پر حکم رقب نہیں، تو رقب (یعنی حفر ہو) پر حکم کیسے رقب ہے جو سبب سے بعید ہے، لہذا اس پر حکم "مشی" پر رقب کیا جائے۔

جواب: "مشی" امر مباح ہے بلاشبہ، لہذا اس میں صحت نہیں کہ وہ بواسطہ قتل صحت تلف ہو سکے، یعنی ضمان جناح پر رقب ہے، جب "مشی" مباح ہے تو اس میں جناح نہیں اور جناح کے بغیر ضمان نہیں۔ لہذا "مشی" میں یہ صلاحیت نہیں کہ حکم اس پر رقب ہو۔

یہ ضروری ہو گیا کہ حکم شرط پر رقب ہو وہ ہے "حفر ہو" ہی کی طرف معصف نے ن اشارہ فرمایا۔

"وإذا لم يضر الشرط ما هو حلة والشرط شبهة بالعلة لما يتعلق به من الوجود"

جب شرط کے مداخل صحت بھی نہیں کہ علت پر حکم رقب نہیں اور شرط کو علت سے شبہ بھی حاصل ہے تو یقیناً حکم شرط پر رقب ہو گا۔ شرط جب علت کے قائم مقام ہے تو کوئی انسان گر کر مر جائے یا مال ہلاک ہو جائے تو ضمان کنوئیں کے کھودنے والے پر لازم آئے گی۔

﴿مبحث الشرط فيه معنى السببية﴾

جب علت پائی جائے اس میں مصاحبت حکم ہو تو حکم ہی پر مرتب ہوگا، حکم شرط یا سبب پر مرتب نہیں ہوگا، لہذا ہم یہ کہتے ہیں کہ جب کوئی نشان غلام کے بندھن کو کھول دے وہ بھاگ جائے تو مصاحبت قید کے کھولنے والے پر لازم نہیں۔ بلکہ ضمان آتی کے باقی پر مرتب ہے۔ اسلئے کہ فاعل عطا کا فعل ہے باقی، یہ فعل علت ہے باقی کی، ورنہ "حل قید" شرط ہے جس حکم سبب میں ہے لیکن سبب حقیقی بھی نہیں کیونکہ "لما سبب ما يتقدم والشرط ما يتأخر" اس لئے کہ سبب وہ ہوتا ہے جو مقدم ہو اور شرط وہ ہے جو متأخر ہو۔

اسی وجہ سے "الشرط لى معنى السببية" نام رکھا گیا کیونکہ "حل قید" ارادہ صاع باقی ہونے کی وجہ سے شرط بھی ہے "لعمرو سبب محض" نیز "حل قید" سبب محض ہے اس میں "حق" علت نہیں، لہذا حکم اس شرط پر مرتب نہیں جس میں سبب محض پائی گئی ہے۔

حل قید ایسے ہی ہے:

جیسے کوئی شخص دایہ کو رستہ میں چھوڑے وہ دائیں بائیں پھرے اور پانی رو میں کسی کو مار دے تاکہ رستہ کو دایہ کو چھوڑے تاکہ پریشان نہ رہے، کیونکہ اس کا فعل جو مان لہذا کی وجہ سے منقطع ہو گیا۔

حل قید اور ارسال میں فرق:

"الا ان المرسل صاحب سبب لى الاصل وهذا صاحب شرط جعل مسببة" ان میں فرق یہ ہے کہ "مرسل دایہ" اصل میں صاحب سبب ہے اور "حل قید" (الا) صاحب شرط ہے، جس میں شرط کو معنی سبب حاصل ہے۔

حاصل حکم یہ ہے:

کہ علت مصاحبت ہوتے ہوئے حکم نہ شرط پر مرتب ہوتا ہے بلکہ اس کی سبب ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ

فرماتے ہیں کہ کوئی شخص منجھڑے کا دروازہ کھول دے اور پرندہ اڑ جائے تو اس پر ضمان

نہیں، کیونکہ یہ شرط ہے جو قائم مقام ہے سبب کے۔ یہ وہ شرط ہے جس میں معنی جمعیت پایا گیا ہے اور وہ بیان میں پرندے کا فعل پایا گیا ہے۔

پرندہ اگرچہ مختار ہے لیکن مکلف نہیں، اسلئے حکم اس پر مرتب نہیں۔ لہذا ضمان ساقط ہو جانے کی۔ مخالف کو نہیں میں کرنے کے یہاں دو صورتیں ہیں خود اگر کرے یا کسی عمو کرے (تو ضمان لازم نہیں، اور اگر قفل طور پر کرے تو حاکم "بیت" پر ضمان لازم آئے گی۔

﴿مبحث العلامة﴾

علامت کا معنی معنی ہے نشان جیسے راستہ میں میل نشان ہو یا مسجد کا نشان یا دروازوں اور اصطلاح شرع میں علامت یہ ہے کہ جو حکم کی پہچان دے۔ یہ نہیں جو حکم اس پر مرتب ہو مثال جب رانی کا حصن ہو ۲۴۲ مت ہو جائے تو حصن عامت ہے یہی معنی حکم رہا ہے کہ اس پر رحم لازم ہے، اصل میں حکم رحم رہا ہے مرتب ہے جو علت ہے۔ لہذا ضمان کا پایا جانا ضروری ہے، جو علامت ہے۔

"ولهذا الم یضمن شهود الاحصان اذا رجعوا"

اسی وجہ سے شہد احصان جو کر لیں کہ ہم۔ تو عینہ کی کہ یا تھا کہ یہ شخص ہے تو ان پر کوئی ضمان لازم نہیں۔

فصل اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قتل ظل سزاوار ہے یا نہیں۔ کیا سزا دیکھتے ہیں پہلے یہ سمجھا جائے کہ قتل اور جس۔ میں معنی ہے۔

(۱) یکہ جی کا طریقت سے، نام (موجب) ہونا حسین ہے اور طبیعت کے متاثر ہونا دروغ ہے۔

(۲) جس چیز میں مفت مال پائی جائے وہ حسین ہے اور جس میں علت نقصان پائی جائے دروغ ہے۔

(۳) جو چیز دنیا میں قابل مدح ہو اور آخرت میں قابل ثواب ہو، وہ حسین ہے، اور جو چیز

وہاں میں باعث بدست اور آخرت میں عذاب کا سبب ہو دینا ہے۔ پہلے دو معنیوں میں کون
اختلاف نہیں بلکہ تعالیٰ وہ عقل سے ثابت ہیں نہ تیسرے معنی میں اختلاف ہے۔

معتزلہ کا مذہب:

یہ ہے کہ عقل شرعی عقل سے وہ درجہ رکھتی ہے کیونکہ عقل شرعیہ موجب نہیں بلکہ طاعت
ہیں۔ اور عقل علت موجبہ اور غرض ہے عقل جسے عین عقل ہی ہے واجب کر دیتی ہے اور
عقل جسے قیاسی عقل ہی اسے حرام کر دیتی ہے۔

یہی وجہ ہے:

کہ جو چیز عقل سے ثابت نہ ہو معتزلہ سے روایہ و اصل شریعہ سے ثابت ہیں اور ان کے
مردیک "لقد تعالیٰ فی ردیت عندہ قلم میں ہر اس عہد حوالہ آخرت عقل سے ثابت
نہیں بلکہ وہ ان کا انکار کرتے ہیں اور ہر سے مانتے ہیں نہیں ماسی وجہ سے وہ اہمال قیاس
کو لہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں مانتے بلکہ ہر سے کی تخلیق مانتے ہیں کیونکہ قیاس کی تخلیق اللہ تعالیٰ کی
طرف ان کے مردیک عقل میں نہیں آتی بلکہ یہ ثابت ہی نہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں:

اگر کسی شخص کو عقل حاصل ہو جو وہ مجبوراً دیکھ دیاں یا نہ دیکھ دیاں نہ ضروری ہے بیشک
اسے کسی نے دعوت دیاں ہوگی "وہاں سے وہ عقل سے عقل کا کم ہے۔

اشعریہ کا مذہب:

یہ کہ کسی چیز کے واجب ہو نہ یا حرام ہونے میں عقل کو کوئی دخل نہیں۔ صرف شریعت پر یہ
موقوف ہیں۔

ماترید یہ کا مذہب جو حنفیہ کا بھی مختار ہے

"وہ یہ ہے کہ عقل "البات اعلیٰ" کیلئے معتبر ہے، یہی جسے عقل حاصل نہیں اسے اہلیت
خطاب بھی حاصل نہیں بلکہ اسے خطاب کرنا قبیح ہے۔ یہی عقل ایک چیز کے حسن و قبح کا

رواں کرتی ہے اور شریعت اس کا ختم دیتی ہے، کیونکہ لہ تعالیٰ کی شمس کے لائق ہی ہے۔
دو حسیں کا ختم ہے اور قیاس سے منع کرے۔

لہذا حنفیہ عقل کو بالکل اشعریہ کی طرح سے نہ دیکھتے بلکہ عقل بھی نہیں مانتے بلکہ عقل کی
طرح عقل کو حکم اور علت موجبہ اور حکم بھی نہیں مانتے بلکہ عقل کی طرح عقل سے منع کرتے ہیں۔
پہلے اس پر صرف عقل سے ایمان نہ ضروری نہیں۔ بہت تجربہ و مثال سے ایمان نہ ماسی پر
ضروری ہے (طلبہ اگر وہ اس مسئلہ کی رپہ تحقیق مقدمہ مسلم ثابت ہیں۔)

عقل کیا ہے؟

"وہو نور فی نفس لادعی عقل سے اس کے بدن میں ہوا ہے جس نے اسے
انسان کسی چیز کے اور اس کی ابتدا کرتا ہے وہ محسوسات کی ابتدا ہوا اور اس کی پانی ہوتی ہے
آدمی حیات و قدرت و علم کے درجے ایک چیز کو نہیں بلکہ ابتدا کرتا ہے بلکہ وہ ہر سے
مہر ہوتی ہے لیکن عقل نہ ہو پھر بھی ہے کار ہے۔

معتزلات صرف عقل کے لیے حاصل ہوتی ہیں جو چیز قلب کی مطلوب ہو وہ اس سے
بہر پھر بھی عقل اس کا اور اس کا تاہم وہ غائب ہونے کے ہاں وجود مشاہد کے درجے میں ہوتی

۴۔

مثال: جس طرح ملکوت ظاہر میں شمس کی شعاعیں راستہ کو واضح کرتی ہیں اور انھیں
شعاعوں کے درجے اس چیز کا مشاہدہ کرتی ہیں۔

مقام توحید:

ہمارے مردیک عقل موجب نہیں بلکہ معتزلہ کے مردیک موجب ہے، یہی وجہ ہے کہ ہم
کہتے ہیں کہ محسوسات میں عقل کے درجے ابتدا و راک ہے اور حواس کے درجے ابتدا
محسوسات ہے اور محسوسات میں جس کا وہ غائب ہوا تو ہر سے صرف عقل مدد ہے لیکن عقل
مذہب یہ بھی نہیں بلکہ موجب ایمان و امر دینی تعالیٰ ہے
یہی مطلب سے مصنف کی عبارت کا "وہاں سے عقل کھلیا" عقل کو کھلیا حاصل

نہیں۔ شایہ کہ اس کی وضاحت ان الفاظ سے کی

"یعنی وہاں کہ العقل آئہ للافراک و بکنہ لیس یکاف فی حصول المعرفة"

بہر تو لیق اللہ تعالیٰ یعنی عقل مگر چہ آہ۔ وہ کہ ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی توفیق کے بغیر حصول معرفت کیسے کافی نہیں۔

ولهذا ظننا ان الصبی غیر مکلف بالایمانی

اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ بچہ عاقل ہونے کے باوجود مکلف ہوا میں نہیں۔ کیونکہ عقل حاکم نہیں شریعت نے نادرع کو مکلف نہیں بنایا۔ ارشاد مصلوبی ﷺ ہے۔

ولم یحکم علی ثلاث عن العالم حتی استیقل وعن الصبی حتی یتبع وعن المعنوی حتی یعقل" (رواہ الترمذی وہو داؤد عن علقم)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا میں معصوم سے حکم کو افسوس کیا ہے سوئے ہوئے سے یہاں تک کہ جاگ چاہے اور بچے سے یہاں تک کہ بالغ ہو جائے اور معنوی (نیم پاگل) سے یہاں تک کہ عاقل ہو جائے۔

مراعات

حاکم جب مسلمان کی زوجیت میں ہو اور اس کے پاس بھی مسلمان ہوں اس لڑکی نے نہ اسلام کا قہر رکھا اور نہ نکاح تو سے نہ مسلمان کہا جائے گا اور نہ ہی مرتدہ اور نہ ہی دور زوج سے ہائیں ہوگی۔ ہاں اگر یسوی ہندو ہوگی اور اس نے اسلام نہ پا تو زوج سے بائیں ہو جائے گی۔

بچی وجہ ہے

کہ ہم کہتے ہیں عاقل نادرع کو دعوت ایمان نہ پہنچا وہ صرف عقل سے مکلف ہاں میں نہیں وہ جب ایمان و کفر سے متصف نہیں تو ہم سے معذور سمجھیں گے وہاں اللہ تعالیٰ نے جب کسی آدمی کی کہ سے تجربہ حاصل ہوا اور عو قب کے اور ک کی مہمت مل گئی تو وہ معذور نہیں ہوگا۔

اسی وجہ سے امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا یہ بچہ جب بچوں میں سے ہو جائے تو اس کا مال سے دے دیا جائے وہ حکم درجہ رشد میں آ گیا ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ اس کی مدت تجربہ

استحسان بچوں سال میں مکمل ہوگئی، وہ ﴿لَنْ اَنْتُمْ مِنْهُمْ رَفَعُوا ذُفْعُو بِيْنَهُمْ﴾ کا صدق بن گیا۔

اعراض تم نے "سفیر" میں بچوں سال کی عمر بچوں کی حالت کو قیاس چاہتا ہے کہ سے تمہیں ان کے بعد مال دے دیا جائے جیسے مرتد کو تمہیں دلوں کی مہمت دی جاتی ہے۔

جواب مرتد عاقل ہے اور سفیر "ب عقل ہے غروب عاقل بہندی فی دماغ لیل ملا بہندی غیرہ لیہ فی مدۃ" کہنے ہی عقل قابل وقت میں بہت حاصل کر لیتے ہیں جو اس مدت میں دوسرے حاصل نہیں کر سکتے۔

نتیجہ واضح ہوا

عقل کو حاکم ماننے والوں کا دعویٰ بھی بد نہیں ہے اور عقل کو بے فائدہ ماننے والوں کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ بھی عقل کو غیر موثر و غیر معیہ مانتے ہیں آپ کہتے ہیں اگر عاقل نادرع کو دعوت ایمان نہ پہنچے ہو سے کوئی لکل کر دے تو اس پر ضابطہ لازم ہے کیونکہ اس کا کفر معاف ہے، ایسے کہ شریعت کی طرف سے وہ بھی مکلف نہیں بنا اور عقل کا کوئی اعتبار نہیں۔ **وذلك** جن حضرات نے عقل کا اعتبار نہیں کیا ان کے پاس کوئی دلیل نہیں کیونکہ شریعت میں اس کے پاس کوئی دلیل نہیں کہ وہ کہیں کہ اثبات اولیت میں عقل غیر معیہ ہے اور فقہ ہے عقل سے اجتہاد نہیں ہو سکتا چہ تو ان کے مذہب کے مخالف ہے۔

عقل کو حاکم ماننے والوں کے پاس کوئی دلیل نہیں "لان یسقط عن لہوی فلا یصلح حجة بنفسہ بعداں" اس لئے کہ عقل خواہشات سے مکمل طور پر جدا نہیں ہوتی کہ وہ حجت بن سکے، ہند عقل کو کسی حال میں حاکم اور موجب نہیں بنایا جا سکتا۔

"واذا البت لعقل من صفات الاہلیۃ قلت لکلام فی ہذا بتقسم عن

قسمین الاہلیۃ والامور المعترضة علیہا"

جب یہ ثابت ہو گیا کہ عقل میں صفات اولیت پائی گئی ہیں تو اب اس میں ہم کلام شروع کر رہے ہیں اس کی دو تسمیوں بیان کریں گے (۱) بیت عقل (۲) اور اس سور کے متعلق بحث کریں گے جو اس پر عارض ہیں۔

فصل فی بیان الاہلیۃ

اہلیت عقل کی دو قسمیں ہیں۔

- (۱) اہلیت وجوب یعنی وہ عقل ہو کہ جس سے مبراہنہ کام لگا دیا جائے
- (۲) اہلیت وجوب اور ذکر عقل کو جس کی قاعدیت و صلاحیت رکھے

لأن لا دمی یولد ذمۃ ولہ صلاحیۃ بدو وجوب لہ وغیرہ باجماع الفقہاء
آدمی جب پیدا ہوتا ہے تو اس کو یہ صلاحیت ہی جاتی ہے کہ اس سے مبراہنہ کام لگا دیا
جاسکے اگر وہ اس پر عمل کرے گا تو اسے شیعہ ہوگا اور اگر عمل نہیں کرے گا تو اسے مبراہنہ کام لگا دیا
مسئلہ پر فقہاء کرام کا اجماع ہے۔

پیدا ہوتے ہوئے ذمہ داری کی اہلیت کی وجہ

اس کا عہد ماضی ہے جو یہ یثاق اور پابندی ہے کہ اس سے پہلے خداوند
اسد و ملک من بنی آدم من ظہورہم ذریتہم کہ یہ اس کا عہد ماضی ہے
پیدا ہونے سے قبل۔

”ہو جنسہ من وجہ او من وجہ ہوتا ہے مطلقاً اس کے ذمہ ہوئی جو اسے نہیں ہوتا
نہ صلاحیت و وجوب ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ پیدا ہوتے ہوئے وہ مبراہنہ کام لگا دیا جاسکے
لہذا بدو وجوب وغیرہ اور وجوب علیہ داخل ہو جاتا ہے۔“

بچے پر عبادات ادا کرنا کیوں لازم نہیں؟

کی وجہ یہ کہ مقصود اور غرض اصلی نفس و جسم سے حکم ہے اور غیار سے ادا کرنا ہے اور
بچے میں جو بوجہ عجز کے اداء ہلا حیات و مقصود نہیں ہلا اس کے بعد وجوب نہیں
فقیہہ حقوق العباد یعنی حیل و غیرہ کی عقل بچے پر نہیں ہے بلکہ اس میں وہ
بار حقیر و ذمہ نہیں اور حقوق اللہ کی عبادات کا مبراہنہ کام لگا دیا جاسکے اور اس میں ادا کرنا
مبراہنہ کام لگا دیا جاسکے۔ مصنف کی مدجہ و مل عبارت کا یہی مطلب ہے
”غیر ان بوجوب غیر مقصود بنفسہ لاجرا ان یبطل بعدم حکمہ و غرضہ“

بعدم لعدم صلاحہ

مبراہنہ کام لگا دیا جاسکے جب عقل ہو تو حکم نہیں پایا جاتا اسی وجہ سے کافر پر شرائع میں سے کوئی طاعت
نہیں ہو سکتی و آخرت سے ثواب کا اہل نہیں لیکن اس پر یہاں مبراہنہ کام لگا دیا جاسکے کیونکہ اس
کا حکم (یعنی یہاں لانا) اس پر لازم ہے۔ بچے پر ایسا عقل سے پہلے نہ ہو سکتا کیونکہ اس
کی اہلیت انہیں پائی گئی۔

اور جب بچہ عقل ہو جائے اور اس کا اہلیت پایا جائے تو اصل ایسا اس پر لازم ہے اور وہ
مبراہنہ کام لگا دیا جاسکے تو اس کا ایسا مبراہنہ کام لگا دیا جاسکے کہ اسے وہ مبراہنہ کام لگا دیا
جس سے وہ مبراہنہ کام لگا دیا جاسکے یہی وجہ ہے کہ مبراہنہ کام لگا دیا جاسکے کہ اسے وہ مبراہنہ کام لگا دیا
اس پر واجب نہیں

اہلیت ادا کی دو قسمیں

(۱) کافر (۲) کامل

اور عقل و قدرتوں سے بہ قدرت قسم خطاب وہ عقل ہے و قدرت عقل یہاں ہے
جب دونوں قدرتیں پائی جائیں تو اہلیت کامل پائی جاتی ہے اور جب کفر یکہ قدرت نہیں پائی اور
بہ باطنیہ ہو جائے تو قدرت قاصر پائی جاتی ہے

قبل البلوغ

بلوغ سے پہلے عقل اور ہذا دونوں ناقص ہیں اس لیے قاصر ہے

و كذلك بعد البلوغ فیمن کان معتوقاً

اسی طرح بلوغ کے بعد جبکہ معتوق ہوا نہ کامل ہوتا ہے بلکہ عقل ناقص ہوتی ہے اس لیے
بچہ کی عقل بھی معتقل نہیں اور معتوق کی بھی عقل معتقل نہیں۔ اہلیت قاصرہ یہ صحت ادا کی بنا
ہے وراہیت کاملہ پر جو بدوئی بنا ہے اور خطاب اس کی طرف متوجہ ہوگا

وعلى هذا قلنا انه صحيح من الصبي العاقل الاسلام

یہی پر ہم نے کہا ہے کہ بچے کا عقل سے سلام صحیح ہے و ہر وہ کام صحیح جس میں اس کا نفع

کھنٹ ہو جیسے جبر اور صدقہ کا قبول کرنا عبادت بدعتیہ سے صحیح ہیں لیکن اس پر لازم نہیں۔

جس کام میں قلع اور ضرر کا احتمال ہو۔

جیسے قلع اس میں قلع و نقصان دونوں کا احتمال پایا جاتا ہے بعد ازاں بچنے کے اس کام میں دن کی رائے مل جائے تو وہ کام اس کا صحیح ہوگا۔ اسے کہنے کی راہ میں جو نقصان تھا اسے دن کی رائے سے پور کر لیا گیا۔ بعد ازاں اس کا فعل باطل کے فعل کی طرح ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب دن کی رائے اس کے ساتھ مل جائے تو احسبوں سے طبع فاحش سے قلع اس کی جائز ہے۔ صاحبین کے نزدیک طبع فاحش سے قلع جائز نہیں کیونکہ دن کی پرہیزگاری نے بچے کو نقصان پہنچایا ہے۔

و علیٰ حد فساد فی المحصور اذا لو کل لہ بدمرہ العہدۃ ہادی النوی علیہ تلمرہ
یعنی جب ضرر اور نقصان دونوں کا احتمال مجبور میں ہے (مجبور خواہ عہد ہو یا پچھو) تو مجبور نے وکاست کو قبول کر لیا تو اس پر کوئی ذمہ داری نہیں آئے گی۔ یہاں اگر وہی کی اجازت ساتھ مل گئی تو اس پر ذمہ داری نہ آئے گی۔ اگر بچے سے کسی نیکی کے کام میں کوئی وصیت کی تو اس سے روک دینا اسکی وصیت باطل ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے۔

وان کان فیہ نفع ظاہر لان لارث شرع لہا للمورث الا یروی الہ شرع فی حق النبیؐ

اور جب بچے کا کسی چیز میں نفع پایا جاتا ہو تو وہ بچے کو دے دیا جائے جیسا کہ شریعت نے ارشاد کر دیا اور ارث کا عند ارطابہ سے نفع حاصل ہو جائے تو کسی وجہ سے بچے کو بھی شریعت نے وراثت کا حق دے دیا ہے۔

بہی وجہ ہے:

کہ بچے کی وراثت سے انتقال وصیت کی افضل چیز کو چھوڑنا ہے لہذا اور کار یا و خیاں کرنا افضل ہے۔

اعتراض

اگر وصیت میں ضرر پہنچانا ہے تو بالغ کے حق میں وصیت کیوں مشروع ہے؟

جواب

بالغ کے حق میں شریعت سے خود جو مقرر کیا ہے جیسا کہ علق، علق، جبر و قرض

بچے کے حق میں مشروع نہیں لیکن بالغ کے حق میں مشروع ہیں۔

ولم یملک ذلک علیہ غیرہ ما خلا القرض لانه یملکہ بفضلی نوقوع

الامن عن التروی یولایۃ القضاء

یہ مذکورہ اشیا، علق و علق وغیرہ کا بچے کا وہی حق تھا کہ نہیں ہاں اگر بچے کا مال اسکی حفاظت کیلئے قرض کسی کو قرض دے دے تو اسے سکا ہے اسنے قرض کی قضا کے پیش نظر وہ مال بلاکت سے محفوظ رہے گا کوئی قرض لے کر انکار نہیں کر سکتا گا۔

ماتل بچے کا ایمان معتبر ہے اگر وہ بچہ کے بعد العیالہ لاند مرتہ اد گیا تو شریعت میں اس کے گناہوں کو معاف نہیں کیا جائے گا۔ وما یسرہ من احکام لدی عبدہما دنیا میں جو احکام ارشاد کی وجہ سے ضرر تک پہنچیں وہ بچے پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے روایک لازم نہیں۔

جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ چیزیں اس پر ضمنہ، رم آجائیں گی مگر بچہ بعد از رم نہیں۔ لہذا اس طرح رتہ و معاف نہیں اسی طرح ضمنہ، رم آئے و اسے حکام بھی معاف نہیں۔ بلکہ وہ ہے کہ اس باپ کے ارشاد سے بچے کو تالی سمجھنے ہونے پر اس پر ہادی ہو جاتا ہے۔

فصل فی الامور المعترضة علی الاہلیۃ

عوارض کی دو قسمیں ہیں "ساوی" اور "کسی"

ساوی گیارہ ہیں۔

- | | | | | | | | |
|----|------|-----|-----|-----|------|-----|-----|
| ۱۔ | متر | ۲۔ | جون | ۳۔ | متر | ۴۔ | متر |
| ۵۔ | سیان | ۶۔ | نوم | ۷۔ | نوم | ۸۔ | نوم |
| ۹۔ | مرض | ۱۰۔ | جیض | ۱۱۔ | نحاس | ۱۲۔ | موت |

کسی کی دو قسمیں ہیں:

ایک وہ جو مکلف سے حاصل ہو اور دوسری جو اسکے غیر سے حاصل ہو۔

ایک ایک سال مکمل ہے اور ۱۰ سال پہلے صرف دھڑکنے سے نہ ایک سال کا کوکھ سے۔

”تو یہ کیا ان حسنا لا یحتمل الثغیر“ تو قیحا لا یحتمل الثغیر غنایت فی حقہ

یعنی چھتیا اصالہ و رفقہ لہذا لا یوہبہ

جو چیز جس بوجہ اس میں ثبات کا جو ہے۔ وہ بھی نہ کہایاں ناچار جو چیز کچھ بوجہ اس میں نہیں
کا داخل۔ دینیہ کمر۔ محض سے حق میں اس کے والدین کے تالی کچھ کمر کا است وہ مہا نہیں
کے۔

واما الصغیر

صغیر بولت اول ان میں جن میں لی طرح ہے کیلئے کہ وہ بچہ بچہ کی
یہ ہم مستقل صغیر کہہ رہے ہیں جب بچہ بچہ ہو جائے۔ اس کی مانع۔ تو بولت وہ اس میں بچہ بچہ
نہیں کہہ رہے ہیں۔ بچہ بچہ اس سے وہ بچہ کی سا قدر ہیں کی مطلقاً نہ پانچے طور سے جو بچہ
سے کہ کہنا کہ وہ بچہ بچہ ہیں جیسے عادات اور عادات و رتے۔

وجہ الامیر

بچے کے کہنا۔ میں امر کی یہ ہے کہ اس سے ذرا۔ کی سا قدر ہوگی وجہ نہیں ہوگا کہ ترک
پر مواضع وہ ہیں پھر لڑتے۔ اس سے بچہ بچہ کی جیسے بچہ بچہ کی مانع اور لی کا یہ بچہ
کہنا۔ جو اس کی یہ ہے کہ بچہ بچہ اسباب و رتے سے ہے۔ بچے سے عادات جو متروک کا نکال رہے
میں مخالف ہوں گے۔

ولہذا لا یصحیح المصحح من المہین اذ بالفضل

کی وجہ ہے کہ بچہ بچہ نہیں رہے کہ بچہ بچہ صورت لیکر لگی کر۔ تو عادات سے متروک نہیں
لیا جاتا۔

اعتراض

جب بچہ بچہ بچہ رہے تو بچہ بچہ اور بچہ بچہ رتے سے بچہ بچہ کو روکا جاتا ہے
جو اب رقی اس لئے اور بچہ بچہ میں بچہ بچہ رتے مالک ہوتا ہے اور رقی کی جگہ کا مالک نہیں
ہوگا اور کفر مسلمان کا اور بچہ بچہ کی بچہ بچہ رتے میں والا بیت حاصل ہوتی ہے عیب کا کہ عادت
بایضہ نے فرمایا ملاحظہ فرمائی من لذلک ولہذا یشیر فی حق اور کفر کو بار بار باری تعالیٰ
اور ان یختم اللہ لذلک لہذا علی المؤمنین سنبلا کلامت حاصل نہیں۔

چاہی سے حاصل ہوا اس کی مثالیں

جالت یا طے کر کے نہ کہ کر ہر ملہ حاصل کرنا تو جالت کہہ کر۔ مگر قیحا۔
مطابقت ملہ کی اصل میں کی ہوتی ہے۔ ”موجودہ ہے جو کچھ کھڑوں کی طرح اور کچھ
مخبروں کی طرح۔ اور بچہ بچہ وہ ہے جسے مکمل ہی ممکن حاصل نہ ہو۔ مگر بدل و کلام اور بچہ۔

واما الذی من غیرہ

کسی کی دوسری قسم جو ان کے غیر سے حاصل وہ اس کی بھر وہ قسمیں ہیں ایک مصلحتی قسم
میں ان کا وہ پایا جائے کہ کہہ کر یہ مصلحت ہو جائے وہ کہہ کر نہ پاؤں دوسری قسم یہ مصلحتی قسم کی اس میں
ان کا وہ پایا جائے۔

محارضات پر مرتبہ ہونے والے احکام:

”واما المصنوع طالعہ یوجب المصحح من الاطوار“ جنوں ایک آیت ہے جو ان
پر بھاری ہے جنوں سے اس کے احوال پر مگر است (دعا) مانگی ہے۔ یہی وجہ ہے اس کی
حدائق حقایق اور مسائل کا مبحث نہیں۔

یہی وجہ ہے

کہ جنوں سے اور جی کی جو مصلحت سرور ہوں مانگی سے اس کی سا قدر ہو جائی ہیں۔ است وہ مصلحت
کا احوال پر مکتبی ہوں جیسے حدود اور عادات و رتے۔

جنوں کے حدود و غیر حدود

جنوں کی وہ قسمیں ہیں حدود اور غیر حدود۔ یہ ہر ایک یا اس کی اور کلامی جہت جنوں کے حدود
تو مگر وہ کہہ کر نہ کہہ کر رہا ہے کہ وہ بچہ بچہ رتے کی لہذا عادات و میر و کے اور کہہ کر
کا ذکر وہ اصل ہے لہذا کی حدود و رتے سے اور جی کی حدود و رتے۔

حدود و حدود

وہ وہ میں ایک ماہ ہے اور کلامی میں ایک حد و رتے ہے اور کلامی میں ماہ مگر مصلحت۔

"والعهد المسمى بعدم سببه وعدم اخلاله لا بعد جزاء"

حق وراثت نہیں پان گیا بوجہ سبب کے نہ پانے جانے کے کیونکہ کافر میں ولایت نہیں پائی گئی اور حق وراثت بچہ ولایت کے نہ پانے جانے کے کہ حق المرنکس بعد اسے سمراتہ کھما جائے۔

واما العتہ

معتودہ سے کہا جاتا ہے جو بھی عقد کی طرح کلام کرے اور بھی مجنوں کی طرح کلام کرے لیکن سبب کا کلام مجنوں کے کلام کی طرح نہیں ہوتا البتہ اسکی عقل میں تحت پائی جاتی ہے جیسے عقلمند شخص خوش یا غم میں ایسا کلام کرے جو اسکی عقل پر ولایت کرے۔

معتودہ بالغ ہونے کے بعد

تمام احکام میں قائل ہے بچے کی طرح، دو گامی جس طرح مجنون بچے کے مشابہ ہوتا ہے اول احوال نہیں میں عقل کے۔ پانے جانے کی وجہ سے اس طرح معتودہ بچے کے مشابہ ہوگا آخر احوال کے کہ سے قائل ہے بچے کی طرح سمجھا جائے گا "حقسی البتہ لا یصلح صحة القول والصلح یہاں تک کہ معتودہ کے قور و احوال کا اعتبار کیا جائے گا اس میں کوئی ممانعت نہیں پائی جائے گی۔

لکنہ یمسح العہدۃ

معتودہ پر کوئی ذمہ داری لازم نہیں ہوگی کسی وجہ سے معتودہ سے وکالت بالبیع والشراء میں اختد مشن اور تنہیم بیع کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

اعتراض معتودہ کسی نامادک کردے تو اس پر ضمان لازم نہ جاتی ہے تو کس طرح یہ بہانہ صحیح ہے کہ معتودہ پر ضمان لازم نہیں؟

جواب:

"والعهدۃ المسمى عنها عہدۃ یحتمل ان یغیر فی شریع و ضمان المتلف لا

یحتمل ان یغیر شریعاً"

جب ذمہ داری کی نئی ہے اس سے مردود بیت جو معتودہ سے لازم آئے اور شریعت میں غصہ کا

احکام رکھے ضمان مستہلک اس قید سے نہیں کیونکہ وہ شرعاً غصہ کا ضمان نہیں رکھتی۔

معتودہ سے خطاب

اس طرح دور کیا جاتا ہے جس طرح بچے سے پہلے عبادات اس پر واجب نہیں اور عقوبات اس پر لازم نہیں۔

ویولی علیہ

معتودہ پر عقل کی کمی کی وجہ سے ولی کو ولایت حاصل ہوتی ہے جیسے بچے پر ولی کو ولایت حاصل ہوتی ہے۔

ولای علی غیرہ

معتودہ کو بچے کی طرح کسی پر ولایت حاصل نہیں۔

جنون اور صغر کے احکام میں فرق

جنون کی کوئی حد مقرر نہیں کی گئی ہے نہ تو نے کی حد حصوں عقل ہے۔ لہذا مجنوں کی عورت اگر ایمان لائے تو اس مجنوں کے مال باپ پر اسلام پیش کیا جائے گا کہ وہ اسلام لائے آئیں تو نکاح برقرار رہے گا کہ وہ نکاح کر دیں تو نکاح قائم نہیں رہے گا۔ لیکن بچے کی عورت اسلام لائے تو بچے کے قائل ہوئے تک اسلام پیش کرنا اس سے مؤخر ہوگا۔

"اما النصبی العاقل والمعتودہ العاقل فلا یفسدان"

بچہ قائل اور معتودہ جسکی عقل غالب ہو تو اس پر اس دونوں کے احکام میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بچہ قائل کے احکام عقلی طور پر بیان کئے جاتے ہیں۔

واما النفسیان

بھول جانا اگرچہ عارضہ ہے لیکن وجوب اور وجوب دہ کے منافی نہیں۔ لیسان کی وجہ سے ہمارے مرد و عورت نہیں ہوں گے بلکہ قضاہ لازم آئے گی۔ حجاب لیسان غالب ہو تو اس کا شمار کر لیا جائے گا۔ دورہ کی حالت میں بھول کر کھلی پیٹنے سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ دماغ کے

وقت "بسم اللہ" پڑھنا بھوس جائے تو جائز و حلال سمجھا جائے گا۔

جعل میں سبب اعتقو لاندہ میں حجتہ صاحب الحق عترتیں

غائب طور پر واقع ہونا اور لیسوں صاحب حق جی بد تعالیٰ کی طرف سے عامی و اس لئے سے معاف کر دیا گیا۔ بحلاف حقوق العباد "حقوق عباد میں سیٹ کو نہ کرے گا۔ سب نہیں بتاواں گے گا کسی شخص نے دوسرے شخص کا مال بھوس کر دیا تو اس طعن لازم آئے گی۔

و علی هذا

نوی پان غائب قابل محو سے بعد اور کثرت سے بعد عام پھیر دینا لیسوں غائب ہے اس لئے سے بعد عام نہیں دگی بلکہ اس سے بعد عام ہوگی یہاں نمازی کی حالت اسے یاد دلاتی ہے یہذا لیسوں غائب تک پڑ گیا

ان الزوم

نیز دی حالت میں اسان قدرت و شہاد کرے سے عام ہوتا ہے تو اختیار۔ مٹاؤ ہے بعد خطاب اور پیدار ہونے بعد موحود کا سامنے اولیٰ حالت میں اس کی مہادت (توس) باطل ہوگی۔ اسنے علق وفاق مدام قبول کرنا جرت ہوتا معتد نہیں ہوں گے۔ سوئے ہوئے نماز میں قرأت و رکوع و تہنہ نہیں ہوں گے۔ نماز کے ارکان تو جائز ہوئے و کرئے اور سوئے ہوئے کام بروی تو اس کی نماز عام نہیں ہوگی، کیونکہ اس کا عقلاء کے کلام کی طرح نہیں۔ "لامعی" کے الفاظ یہ ہیں

"و کذا اذا تکلم فی صورہ لا يعتبر کلامه لصورہ من لا یعمل ولا

اعتبار به لہو لیس بکلام حقیقۃ فلا یفسد صلوۃ"

دو یا او شخص اگر نماز میں قیام نہ کرے لا یفسد صلوۃ ولا یسکون حدیث حافظ للوضوء" تو اس کی نماز و رسم نہیں ٹوٹیں گے۔ "والاعضاء مثل السوم فی قلوب الحیاء و قلوب استعمال القدرۃ" ہے خوشی میدی طرح اختیار کو ختم کر دیتی ہے اور

قدرت کے استعمال کو فوت کر دیتی ہے۔

انما کی حالت میں اسکی عبادت کا کون اعتبار نہیں ہوگا۔ نماز نوم سے بھی شد ہے کیونکہ نوم طبیعت اسیہ میں داخل ہے جبکہ نماز عام ہوگا ہے۔ لیکن قوت کا قتل کو مکمل طور پر سلب کر لیتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ علماء ہر حالت میں ناقض وصول ہے خواہ حالت قیام میں ہو یا رکوع وغیرہ میں، بخلاف نوم کے، وہ وہاں ناقض ہے جہاں مسترخاء مفصل پائے جائیں ورنہ نہیں۔ حالت قیام و رکوع میں نوم ناقض وصول نہیں "واعتبر امتداد فی حق الصلوۃ خاصۃ" انما ایک دن ایک رات تک مستند ہو جائے تو وہ نمازیں معاف ہو جاتی ہیں ان کی قضاء لازم نہیں۔ "خاصۃ" کی قید کا یہ فائدہ ہے کہ اگر نماز کا مکمل مہینہ ہے ہوش رہے۔ تو روزے سا قائل نہیں ہوں گے، کیونکہ یک دن تک انما کا مستند ہونا لازم ہے۔

واما الرق

کلام میں بجز عیسیٰ پاد گیا ہے، یعنی کسی طور پر تو وہ عاجز نہیں بلکہ شریعت نے اسے تصرفات سے منع کیا ہوا ہے، کیونکہ اس کے کفر اصل کی یہ جزاء ہے۔ "لکنہ فی حالۃ البقاء صادر عن الامور المحکمة" بعد میں ویک وہ مسلمان بھی ہو جائے لیکن اس پر رقی ہوئے کا حکم برقرار رہے گا، لہذا اسکی طور پر اصل کفر و اسے حکام رقیت جاری رہیں گے۔

"بہ یصور العراء حرۃ للمملک والا بعدال"

جب وہ رقی ہے تو اس کا ملک بننا اور اس سے خدمت لینا جائز ہے۔

رقیت میں تجزی کا احتمال نہیں:

اسی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ نے یہاں فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص مجبھوں للنسب" ہو اور اقرار کرے کہ اس کا نصف ملاں کا غلام ہے تو وہ اپنی ہی شہادت سے جمیع حکام میں مکمل عام سمجھا جائے گا۔

وکذلک العتق الذی ہو ضده

حق ضد ہے رقی کی۔ جس طرح رقی میں تجزی نہیں، اسی طرح حق میں تجزی نہیں۔

تنبیہ جس طرح حق اور رقبہ کی عدم تجزی پر اتفاق ہے، اسی طرح اس پر بھی اتفاق ہے کہ ملک مطلق میں تصرف کیسے تجزی جائز ہے، جیسے کوئی شخص بنا غلام دو غصوں پر فروخت کر دے تو وہ دونوں مالک ہو جائیں گے۔ اسی طرح آدھا غلام بچہ دے تو آدھے کا یہ خود مالک رہے اور آدھے کا مشتری مالک ہو جائے گا۔

اعتاق کی تجزی عدم تجزی میں اختلاف ہے:

صاحبین کے نزدیک اعتاق میں تجزی نہیں کیونکہ اس کے افعال (اثر) یعنی حق میں تجزی نہیں۔ "لہذا اعتاقی ابعض اعتاقی الکمل" اسی وجہ سے بعض حصہ آزاد کرنے سے کل آزاد ہو جائے گا۔ البتہ جتنا حصہ آزاد کیا ہے وہ ملت آزاد ہوگا۔ باقی آزاد تو ہوگا لیکن غلام پر اس کی حمایت لازم ہوگی۔

"و قال ابو حنیبلۃ الاعتاق ازالة للملك وهو معتجزی"

امام ابو حنیبلہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بندہ اللہ تعالیٰ کے ماحق حق میں تصرف نہیں کر سکتا وہ ہے حق لیکن بندہ اپنے حق میں تصرف کر سکتا ہے۔

اعتاق کا مطلب ہے ازالة للملك یہ بندہ کا حق ہے، البتہ "اعتاق تجزی ہے کہ بندہ اپنے غلام کا کچھ حصہ آزاد کرے تو وہ آزاد کرنا تو چاہا گیا لیکن حق اسے حصہ میں مقصود نہیں، بلکہ جب کل آزاد کرے تو حق اس وقت پر مرتب ہوگا۔

"لذا سلف بعضہ وحد شطر العتق فاعتق لیس تکمیلہا"

حق معلق ہے اعتاق ملت ہے۔ اگر بعض حصے کا اعتاق چاہا گیا تو ملت کا بعض حصہ چاہا گیا، لیکن حق تو کل ملت کے پائے جانے پر موقوف ہے، البتہ اعتاق کی تکمیل تک حق موقوف ہے، البتہ اعتاق کی تکمیل حق موقوف رہے گا۔

یہ ایسے ہی ہے جیسے غصہ ہے نہ رقبہ کی اہمیت کیسے، کچھ غصہ دھو لے تو وہ پاک ہو گئے، لیکن عین دھو کے بغیر غصہ مباح نہیں ہوگی۔ اسی طرح خرید و بیع میں عداوتوں پر مرتب ہے ایک یا دو عداوتیں واقع تو ہو جائیں گی، لیکن خرید و بیع میں عداوتوں پر حاصل ہو گی، یا عدت کے گزرنے پر بیعت مرتب ہوگی، جو عداوت کیسے کافی ہوگی

"وهذا الرق ينافي مالكية المالك لغوام المملوكة"

رق میں چونکہ ملکیت پائی جاتی ہے، اس لئے وہ مالکیت کے متعلق ہے، البتہ وہ کسی مال کا مالک نہیں ہوگا۔

غلام اور مکاتب (اور بر) تسری کے مالک نہیں:

اگرچہ مولیٰ ان کو اجازت بھی دے، کیونکہ وہ مولیٰ کی لوطی کے مالک نہیں اور نہ ہی وہ پٹی خریدی ہوئی لوطی کے مالک ہیں۔

"تسری" کا مطلب غلام کا اس کے پاس رات گزارنا اور اس کا دلی کرنا۔ عہد ماؤن اور مکاتب کا ذکر بھی خصوصاً غصہ پر اسی وجہ سے کیا کہ بظاہر یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ کسب مال کی وجہ سے خریدی ہوئی لوطی کے مالک ہوں گے، لیکن ان کی اپنی ملکیت مالکیت کے متعلق ہے۔

عہد ماؤن اور مکاتب کا فرض حج و انکس ہوگا۔ کیونکہ ان کو اصل قدرت یعنی منافع ہدیہ حاصل نہیں ہوتے حج کیسے قدرت کا پابنا شرط ہے، اور ان کے منافع ہدیہ (قدرت) کا مالک مولیٰ ہے۔ اگر مولیٰ نے ان کو حج کی اجازت دی تو ان کا لفظی حج ادا ہوگا فرض ادا نہیں ہوگا۔

"الا فہما استثنی علیہ من القرب البدیۃ" بہت قربت ہدیہ یعنی نماز اور روزہ غلام پر فرض ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کی قدرت غلام کو شرعاً عداوت کی گئی اس قدرت کا مالک مولیٰ بن جمار نہیں۔

"والرق لا ينافي مالكية غيره الحال وهو النكاح والدم والحيوة"

ریت مال کے بغیر اور مالکیت کے متعلق نہیں۔ اسی وجہ سے رقبہ راسولی سے نکاح کر سکتا ہے۔ حدود و قصاص کا اثر نہ کر سکتا ہے۔

کمال کرامات بشریہ کی اہلیت رقبہ میں نہیں پائی جائے گی:

"كان لمة والو لایۃ والصل" یعنی عہد پر قرص کی دانیش کی ذمہ داری نہیں ہوگی، جب تک اس میں حق یا کسب نہ پایا جائے۔ عہد کو وہ بہت حاصل نہیں کس پٹی عزیزہ کے نکاح کا دلی بن جائے کیونکہ اسے اپنی دولت حاصل نہیں تو غیر کی کیسے، بہت حاصل ہوگی اور عہد کو وہ ملت حاصل نہیں جو حاکم ہے۔ مثلاً حر کو چار عداوتوں سے نکاح کرنے کی اجازت ہے، لیکن عہد کو دو کی اجازت ہے اسی طرح عدت اور قسم (حصہ) (یعنی زون حرہ پر روں قائم رہے گا اور لوطی پر

ایک دن) اور حد میں عہد کو نسبت حر کے تنصیب حاصل رہے گی۔

خیراں رہے کہ یہ سب مثالیں کرامات دیوبند کی ہیں جو عہد کو حر کی طرح حاصل نہیں۔ لیکن کرامات اخروہ میں "عہد" "رز" "خ" برابر ہیں، کیونکہ رب تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْهُ لِيَكُونْ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْكُلُومُ﴾

"وَلَنْ نَقْصُصَ لَكُمْ نَصْرَهُ" نام کی دیت کی قیمت میں کمی کر دی جائے گی۔ یہی اگر غلام کو کسی نے غلام قتل کر دیا تو قاتل کے ہاتھ پر دس ہزار درہم سے زائد قیمت ادا کر لی لازم نہیں۔ حالانکہ اس کی دیت میں نقص نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرنی ہے لیکن قیمت میں ہزار درہم بھی اور پھر بھی دس ہزار سے کچھ کم ادا کرے ہوں گے تاکہ حر کے برابر نہ ہو۔

نقص قیمت کی وجہ:

اس سے پہلے تہیدی طور پر یہ سمجھ جائے کہ مالکیت کی دو قسمیں ہیں۔ مالکیت مال اور مالکیت غیر مال عہد کو مالکیت غیر مال (جیسے نکاح کی وجہ سے ملک طبع) حاصل ہوتی ہے۔ لیکن مالکیت مال عہد کو حاصل نہیں بلکہ صرف مال میں تصرف اور تحقیق یہ حاصل ہے۔

"فَوَجِبَ لِلْمَالِكِ بِدَلِّ دَمِهِ عَنِ الدِّينَةِ لِنَقْصَانِ فِي أَحَدٍ مِنْهُمَا الْمَالِكِيَّةُ كَمَا لِنَقْصَانِ الدِّينَةِ بِالْأَنْوَالِ لِعَدَمِ احْتِصَانِ"

اسی وجہ سے غلام کی دیت دم میں نقص مال ضروری ہے کیونکہ مال کی مالکیت مال میں نقص ہے کہ اسے صرف تصرف اور تحقیق یہ حاصل ہے۔ جیسا کہ عورت کی دیت نصف پائی جاتی ہے کہ اسے زکوٰۃ حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ملکیت غیر مال حاصل نہیں۔

ہمارے نزدیک

عہد مازون کو مال میں یہ قبضہ حاصل ہوتا ہے۔ وہ تصرف کا مال ہوتا ہے۔ اگرچہ اصل مال کا مالک نہیں ہوتا۔

مسئلہ عجیبہ:

"وَالْمَوْسَىٰ يَخْلُفُهُ لِيَمَّا هُوَ مِنْ بَرٍّ وَدَّ هُوَ لَمَنْكَ الْمَشْرُوعُ لِلتَّوَصُّلِ إِلَى الْبَيْتِ"

جب موسیٰ غلام کو تجارت کی اجازت دے دے تو غلام کو تصرف کا حق حاصل ہوگا۔ بغیر ملکیت کے وہ تصرف کا کیسے حق رکھتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا کہ موسیٰ کو غلام مازون کا خلیفہ سمجھا جائے گا کہ ملکیت موسیٰ کو یہ تصرف عہد کے بطور خلافت حاصل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ شری عظم کے لحاظ سے عہد عظم ملک و عظم بلاد میں وکیل کی طرح ہے۔ "فِي مَسَائِلِ مَرَضِ الْمَوْلَىٰ وَفِي عَامَةِ مَسَائِلِ الْعَادُونَ" قسم اور کی مثال عہد مازون موسیٰ کی حالت مرض میں کوئی چیز بیچے یا خریدے نہیں فاضل سے پالمن سیر سے تو یہ جائز نہیں۔

قسم ہانی کی مثال:

عہد مازون نے بے خریدے ہوئے غلام کو اذن تجارت دے دیا، پھر موسیٰ نے عہد مازون کی تجارت سے منع کر دیا تو وہ مجبور نہیں ہوگا جیسا کہ کوئی شخص وکیل بنائے اور اسے کہے "اعمل بواہیک" اس نے اور وکیل بنا دیا، اسے "عمل بواہیک" کہہ دیا تو موکل نے وکیل اول کو معزول کیا تو دوسرا معزول نہیں ہوگا۔

"لَعَمْرُكَ لَوْ مَاتَ الْمَوْلَىٰ صَارَ مَحْجُورِينَ كَمَا لَوْ مَاتَ الْمَوْكِلُ صَارَ مَعْزُولِينَ"

ہاں اگر موسیٰ فوت ہو جائے تو دوسرا معزول ہو جائے گا جیسا کہ موکل کے فوت ہونے پر دوسرا معزول ہو جاتا ہے۔

"وَالرَّقِ لَا يُلْزَمُ فِي عَصْمَةِ الدِّمِ وَالْمَا يُلْزَمُ فِي الْبَيْتِ"

رقبت کی وجہ سے خون معاف نہیں ہوگا، اہل اس کی اس کی قیمت میں حر دیت سے کم ر کم دس درہم کم کر دیے جائیں گے۔

ایمان اور دار اسلام کی وجہ سے:

عہد کو حر کی طرح ہی عصمت حاصل ہے کیونکہ عہد مؤمن کا قاتل اسی طرح گنہگار ہوگا جس طرح حرم مؤمن کا قاتل گنہگار ہوگا۔ اور عہد مؤمن کے قاتل سے حرم مؤمن کے قاتل کی طرح عہد میں قصاص اور خطا و مشروریت لازم آئے گی۔

"وَاللَّكَّ يَقْتُلُ لِحَرِّ الْعَبْدِ قِصَاصًا" مصالحت فی العصمتیں کی وجہ سے حر کو

عہد کے نکل کرنے پر تمام مال لے کر دیا جائے گا۔

رق پر جہاد فرض نہیں:

کیونکہ رقبہ کو استطاعت حج و جہاد حاصل نہیں۔ کیونکہ سولی کی حدست کی وجہ سے اس کی استطاعت کو مستغنی نہیں کیا جاسکتا۔

ولهذا لم يستوجب السهم الكامل من الغنيمة

رق پر جہاد فرض نہیں اسی وجہ سے وہاں قیمت میں کل حصہ کا حقدار نہیں۔ بلکہ حکم اس کی دلجوئی کیسے "رطب" (معمولی مال) دے دے۔

غلام کو ججز حکی حاصل ہے: اسی وجہ سے اس سے تمام ولایات منقطع ہیں۔

سوال: عہد سے جب تمام ولایات منقطع ہیں تو عہد ماذون کا جہاد میں اس دینا کیسے صحیح ہے؟
جواب: ان ماذون ہا سب ولایت سے نہیں۔ جب وہ ملک کے اذن کی وجہ سے مال قیمت میں رتبہ کا حقدار ہے تو اس دینے کا حقدار ہے۔ یہ ایسے ہی جیسے رمضان کے چاند کی شہادت اس کی قبول ہوتی ہے کیونکہ یہ ولایت سے نہیں۔

وعلى هذا الاصل يصح اقراره بالحدود والغنائم بالمعرفة المستقلة وبالغائمة صبح من المأذون وليس المحذور اختلاف معروف
اسی قانون کے مطابق (کہ جو چیز غلام کیسے حاصل ہوگی وہ غیر کی طرف بھی متعدی ہوگی) اس کا حدود و قصاص کا اقرار صحیح ہے، مرقہ کا مال جو خود ہلاک کر دے اس کا اقرار صحیح ہے۔ یہ حکم عام ہے عہد ماذون اور عہد مجز کیسے، لیکن مرقہ کا مال موجود ہو تو عہد ماذون کا اقرار صحیح ہے اور عہد مجز کا اقرار معطل فیہ ہے۔

سبکی وجہ ہے:

کہ عہد کو ملکیت حاصل نہیں، لہذا انہم نے اگر کسی کو حلال کر دیا تو اس غلام کو جنائت میں پکڑا جائے گا۔ وہ مقتول کے درجہ کو دے دیا جائے گا، ہاں اگر مولیٰ چاہے تو اس کے بدلے بخشی دے کہ غلام اس سے چھڑے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قتل غلام میں ارش لازم ہے

عہد پر، یہاں تک کہ وہ ارش الہی سے باطل نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ ارش مولیٰ پر لازم ہے بطریق خلاف۔

واما المرضی

مرض ملہیہ علم کے منافی نہیں کیونکہ مرض سے عقل و اختیار کا زوال نہیں، لہذا اس کی ہدیہ ثواب و کتاب کا زوال بھی نہیں۔ عہد مریض پر لہذا اور مردہ فرض نہیں گئے (حالات کے مطابق ادا کرنا فرض ہوگا)

مرض اہلیت عبارت (قول) کے منافی نہیں:

اسی وجہ سے مریض کی عداوت اور اس کا عداوتی نالہ ہو جائے گا۔

اعراض: مریض کا قول جب معتبر ہے تو مرض موت میں اس کی کل مال کی وصیت کیوں جائز نہیں؟

جواب: مرض سبب ہے موت کا اور موت سبب ہے خداقت کا، کہ موت کے بعد درجہ اور قرض خواہ اس کے مال کے حقدار بن جاتے ہیں اسی وجہ سے اس کی وصیت کل میں جاری نہیں۔

"اذا فصل بالموت مستندا الى اوله بقدر ما يقع به عبادة الحق"

جب مرض موت تک پہنچا دے تو ابتدا مرض سے اس کے اقوال میں رکاوٹ جاری ہو جائے گی، تاکہ بقدر وصیت اس کا حق کے حقوق کو پہنچا جائے۔

بعض حضرات نے کہا:

کہ مریض سے جو تصرف واقع ہو اور وہ فتح کا بھی مختار رکھے جیسے عہد طیرہ، تو اس کے قول کوئی اہل تنہیم کیا جائے گا، لیکن بوقت ضرورت فتح کر دیا جائے گا، عہد کہ وہ قرض چھوڑ جائے یا درجہ تھے اور کل مال سبب کر دیا تھا تو اسی مرض میں مر گیا تو عہد قرض کی صورت میں مکمل فتح ہو جائے گا۔ اور وصیت کی صورت تھائی سے زائد میں فتح ہو جائے گا۔

اور ہر وہ تصرف جو فتح کا احتساب نہ رکھے:

وہ موت پر معلق ہو جائے گا، اگر غلام آزاد کیا ورحم مال قرض میں دینا لازم ہے یا درجہ

پس ورتہائی حصہ اس سے نہ کٹے گا کہ اگر دیکر جائز ہے تو وہ غلام ہر کی طرح اس کی موت کے بعد آزاد ہو جائے گا لیکن وہ غلام جی قیمت میں معاہدہ کر کے قیمت یا قیمت کے دو ٹکٹہ ادا کرے گا۔

بخلاف اصناف الراہن

راہن جب مرض موت میں ہوتا ہے مرنے والوں غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ مرہن کو مرہن کی ملکیت یہ حاصل ہے کہ وہ "حاصل نہیں"۔

وكان القياس

قیاس تو یہ تھا کہ مرہن کو حصہ (یعنی اس کا بدلہ) ملے گا جیسے بیہ اور صدقہ (اور حقوق مالہ اللہ تعالیٰ کیسے داکر نے) (جیسے رکوعہ، گھارت، صدقہ فطر) اور وصیت کرنے کی مکمل اجازت نہ ہو لیکن شریعت نے صدقہ وصیت تہائی اس اور حقوق اللہ کی کل مال میں اجازت دی ہے۔

"ولما لم يمس الشرع الا بقاء للورثة وبطل البقاء لهم"

جب شریعت نے ارثاء کے حقوق کو بچانے کیلئے تہائی حصہ سے مرہن وصیت کرے گا مرنے والے کو اور بچائے وصیت کرنا ملے گا۔

نبی کریم ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں فرمایا:

"ان الله تبارک وتعالیٰ قد اعطى کل ذی حق حقه فلا وصیۃ للوارث"
بلکہ اللہ تعالیٰ نے ہر صاحب کو اس کا حق دے دیا ہے اور وارث کیلئے کوئی وصیت نہیں۔

ورث کے حق میں وصیت منع فرمادی گئی، خواہ حلیہ ہو یا شیعہ ہو۔ صورت کی مثال مرض موت میں ورث پر کوئی چیز بیچ کر، سے شمس معاف کر دیا جائے "مٹی کی مثال یہ ہے کہ مرض میں ورث کیلئے اس کا اقرار کرے کہ میں سے اس کا اتنا حصہ دیتا ہے یہ اقرار باطل ہے لیکن اگر کوہوں یا دوسرے ارثاء کو ملے ہو تو یہ اقرار جائز ہوگا۔

حقیقت کی مثال یہ ہے کہ ارثاء کیلئے وصیت کرے کہ میرا تمام مال اس فلاں وارث کو دے دیا، یہ باطل ہے شیعہ کی مثال یہ ہے کہ مال گھنیا مال کے بدلے مرض موت میں وارث پر

ت کر دے یہ بیچ بھی ناجائز ہوگی۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ:

کے نزدیک مرض موت میں وارث سے بیچ باطل جائز نہیں خواہ مثلی قیمت سے ہو یا غیر مثلی سے اور وارث کیلئے اقرار جائز نہیں۔

موت الجودۃ فی حقہم کما تقومت فی حق الصغار
مرد چیز روٹی سے فروخت کرنا اسی طرح منع ہے جیسا کہ کسی یا باپ صغیر کا مال فروخت کرے تو جائز نہیں۔

اما الحيض والنفس

جس دھاس سے کسی طرح بھی بیعت معدوم نہیں ہوتی، لیکن نماز اور روزہ حیض و نفاس سے مہارت حاصل ہونے پر ادا کئے جاسکتے ہیں اس کے ہوتے ہوئے نہیں ہوں گے۔ نمازیں بارہ ہونے کی وجہ سے قضاء میں حرج سمجھتے ہوئے ان کی قضاء میں رک کر لی گئی روزہ میں حرج سمجھتے ہوئے قضاء جاری رکھا گیا۔

واما الموت فانه عجز حاله

موت خاص بحر ہے موت کی وجہ سے اس کا مکلف ہونا ختم ہو جاتا ہے۔ مکلف ہونے کا مقصد تو اختیار سے ادا کرنا تھا، جب اختیار ہی نہ رہا تو باقی تکلیف بھی بند ہو گیا۔ اسی وجہ سے زکوٰۃ اور باقی اجور قرب میں روزہ، حج، اگر اس سے روئے گئے تو کہ وہ اس کے ادا ہوگا لیکن ان کا ادا کرنا اس سے ممکن نہیں۔

"وما شرع علیہ معاحہ عہدہ ان کان حک متعہک بالاعین ببقی بقاءہ"
جو چیزیں اس شخص پر فیکر کی حاجت کیلئے مشروع نہیں تو اس کا تعلق اگر زمین چیز سے تھا تو وہ باقی رہے گا، جیسا کہ مرہن چیز میں رہا جس کی وفات کے بعد بھی مرہن کا حق رہتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے اس میں بندے کا نفس مقصود نہیں، بلکہ مقصود حقوق اللہ ہیں جس کو چرنا کر ضروری ہے

"وان كان ديننا لم يبق بمعجز دالمة حتى ينضم اليه حال او ما يؤكده الم
وهم الكليلين"

اگر میت پر قرض لازم تھا، اور اس کا مال یا کفیل موجود ہو تو وہ قرض ادا کرنا لازم ہے گا، اور نہ مال ہو نہ کفیل تو اس کی اولاد سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔

اسی وجہ سے:

ہام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں، اگر کوئی شخص حاجت ملاس میں فوت ہو گیا، مال نہیں چھوڑ کر گیا، ور زندگی میں کفیل بھی نہیں بنایا تھا تو اس کی موت کے بعد کفالت صحیح نہیں، بلکہ وہ قرض، حکام دینی میں ساقط ہے۔

"بمخلاف العهد المصحور حوں بقدر الدين فتكفل عنه رجل لصح لان
ذمته في حقه كاملة"

مہم مجبور ہے اگر قرض کا قریب کرے تو اس کی طرف سے کوئی شخص کفیل بن جائے تو صحیح ہے کیونکہ اس کا دماغ اس کے حق میں کامل ہے کیونکہ وہ مائل و مانع اور زندہ ہے۔

سوال: غلام میں المیت جب کامل ہے تو مائیت اس کے ساتھ کیوں ملائی جاتی ہے؟

جواب: مائیت رقبہ اس کے ساتھ مولیٰ کے حق کیسے ملائی جاتی ہے۔

"وان كان شرع عليه بطريق العلة بطل الا ان يوصى به فصح من
الذمت"

مگر فوت ہوئے والے شخص پر غیر کی حاجت کیسے بطور صلہ شروع تھا جیسا کہ عارم کا لفظ، کفارات، صدقہ فطر تو وہ موت سے باطل ہو چکا نہیں گئے۔ ہاں، اگر اس نے وصیت کی تو وہ تہائی حصہ میں جاری ہوگی۔

"وان الذي شرع له لبقاء على حاجته"

جو کام اس کے اپنے لئے شروع ہیں وہ بقدر حاجت شروع رہیں گے

موت اس کی حاجت کے منافی نہیں۔

کے لئے وہ چیزیں باقی رہیں گی جس سے اس کی حاجت چاری ہو۔

موت کے بعد میت کی حاجات۔

تجہر و تحنیں، پھر اس کے قرضوں کی ادائیگی، پھر اس کی وصیت تہائی حصہ میں جاری ہو، ان چیزوں میں میت کا نفع ظاہر ہے۔ لیکن اس کی وراثت جاری ہونے سے اس کا کیا فائدہ ہے؟ اسے فائدہ یہ حاصل ہے کہ وراثہ کے ٹکس ہونے سے اس کی روح کو تسلی حاصل ہوگی اور اسے آخرت میں ثواب حاصل ہوگا۔

"ولهدا بقیت الکتابہ بعد موت الموصی وبعد موت المکاتب عن ولادہ"
میت کی حاجت ختم نہیں ہوتی مگر اس وجہ سے مولیٰ کی موت کے بعد بھی کتابت جاری رہے گی تاکہ مکاتب پر کتابت مولیٰ کے وراثہ کو دے اور ثواب مولیٰ کو حاصل ہو جائے۔ مکاتب کی موت کے بعد بھی کتابت جاری رہے گی تاکہ مکاتب کے وراثہ مولیٰ کو بدل کتابت ادا کر دیں تو اس طرح مکاتب کی موت سے پہلے اس سے اثر کفر رائل مقصور ہوگا۔

یہی وجہ ہے:

کر زواج کے فوت ہو جانے پر عورت اسے غسل دے سکتی ہے کیونکہ دوران عدت، روح کی ملکیت برقرار رہے گی، یہ اس کے حوائج میں داخل ہے۔ لیکن عورت کے فوت ہونے پر زواج اسے غسل نہیں دے سکتا کیونکہ وہ مملوکہ ہے، المیت مملوکہ وفات سے باطل ہو گئی۔ اور لایح کے حکام مکمل ختم ہو گئے۔

سوال: نبی کریم ﷺ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا "لو مت قبلی لعلک" (اگر تو مجھ سے پہلے فوت ہوگی تو میں تجھیں غسل دوں گا) تو یہ کہنا کیسے صحیح ہے کہ روح زہد کو غسل نہیں دے سکتا۔

جواب:

"ان منی لعلک لغت باسماب طلع" لان ابن ابی شیبہ زوی عنی

اسماء فان طلع الی علی فاطمة بنت رسول اللہ ﷺ

(رواہ الاحام احمد عن ام سلمہ)

نبی کریم ﷺ کے ارشاد گرامی "تبعستک" کا معنی یہ ہے کہ میں تمہارے سے غسل کے انتظامات کروں گا یہی مطلب حضرت امام رضا علیہ السلام کی حدیث کا بھی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی بیٹی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو غسل دیا اور حضرت علی علیہ السلام سے اس کے انتظام کئے۔ (اس حدیث میں اور جو بھی ہیں یہاں طواست سے بچتے ہوئے ذکر نہیں کی جا رہے)

مقتول کی دیت یا صلح سے حاصل ہونے والا داراصل میں میت کا مقصود ہوگا۔ پھر اس کے ورثاء اس کے نائب ہونے کی حیثیت میں داراصل حاصل کریں گے۔

"وہذا تعدی حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا"

جب یہ بیان کر دیا کہ جو چیز بندے کیلئے مشروع ہو وہ ہتھ کر جنت اس کی موت کے بعد بھی ہوتی رہے گی انجاسی سے ثابت ہو گیا کہ مقتول کا دیت میں حق ہے اسی طرح قصاص کی جگہ اس دینا ملے ہو گیا تو وہ اصل میں مقتول کا حق ہے ورثاء و بطور ثابت حاصل ہونا ہے اسی وجہ سے اس دار سے مقتول کا قرض او کیا جائے گا اور اس کی وصیت کو جاری کر دیا جائے گا۔

قصاص میں میت کی حاجت نہیں بلکہ ورثاء کے جذبات اقام کو ختم کرنے کیلئے قصاص مقرر کیا گیا ہے اس لئے بندہ کی طور پر ورثاء کا حق ہے ہاں اگر مجروح جارج کو مخالف کر دے تو یہ اس کا حق ہے کیونکہ ورثاء کا حق موت کے بعد ہے۔

یہی مطلب ہے مصنف کی صارت "سبب تعقد للموت" کا۔

قصاص زندگی کے اثناء میں پر لارم آتا ہے اس لئے میت کو اس کی حاجت نہیں بخلاف دیت کے اس کے وہ دار ہے میت کو قرض وغیرہ کی ادائیگی میں اس کی حاجت ہے۔

"فما رقی النصف الاصل لا اختلاف حالهما"

غلاف یعنی دیت اور اصل یعنی قصاص مختلف حالات کی وجہ سے سکر بھی مختلف ہو گئے۔

"واما احکام الاخرة لله فيها حکم الاحیاء"

حکام آخرت میں میت زندہ کے احکام رکھتا ہے قبر میں کیسے عمر آخرت میں ہے جیسے رحمہ اللہ کے لئے درمہ نقل کے لئے حکام دنیا میں ہے

(ووضع لہما فی القبر لمحیوة فی احکام الاخرة) میت کو سب سے قبر میں رکھا جاتا ہے تاکہ اس پر احکام آخرت مرتب ہو سکیں۔ سب سے کراے قبر میں زندگی حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے ایسے اور اعمال صالحہ کی وجہ سے ان کی قبر "روضۃ من ریاض الجنة" ہوتی ہے اور کفر اور اعمال بد کی وجہ سے "حفرة من سفح النيران" ہوتی ہے۔

"ویرجو اللہ تعالیٰ ان یصورہ لک روضة بکرمہ وفضہ"

ہم امید رکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے ہماری قبر کو جنت کے باغات میں سے ایک باغ بنا دے گا۔

واقف کو بھی امید ہے کہ اللہ تعالیٰ قبر کو "روضۃ من ریاض الجنة" بنائے گا اور بات یہی ہے کہ اس کے حبيب اللہ کی ہزاروں اور ق میں کی ہوئی تعریف وہ ضائع نہیں لراہے گا۔

فصل فی العوارض المکتسبة

عوارض کہیں کہیں بیان میں۔

جمل کسی عارضہ ہے اس کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) جمل باطل یا شہدہ کفر ہے آخرت میں اس کی معافی کی کوئی صداقت نہیں پائی جائے گی کیونکہ کفر واضح دلائل کے بعد مکابرہ و خود ہے۔

"والنعم ما لیس (فقی کل شئ لا شاهد یدل علی الہ واحد)

کتنی اچھی بات کہی گئی ہے کہ ہر چیز میں کئے لئے دلیل پائی گئی ہے جو درست کرتی ہے کہ یہ شک وہ ایک ہے۔

ونعم ما قال الاعرابی "البصرة لذل علی البصر والی لاقدام علی المسیر فالسماء ذات البروج والارض ذات النبات والی علی النبات الطیف المعبور"

ایک اعرابی نے کتنی ہی اچھا کہا ہے کہ "بصر کی بینکھیاں اوٹ پر دلاست کرتی ہیں اور قدموں کے شان چھنے والوں کے قدموں پر دلاست کرتے ہیں اور آسمان پر جوں والا اور زمین کشادہ رستوں والی خالق لطیف و خیر پر دلاست کر رہے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ انکار بخود ہوگا۔

(۲) جہل کی دوسری قسم جو پہلے سے کم درجہ ہے یہ بھی باطل ہے آخرت میں عذری کوئی صلاحیت نہیں رکھتی یہ صاحبِ مود کا جہل ہے، جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں ان کو حاصل ہے، جب کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے بغیر علم کے اور قادر ہے بغیر قدرت کے اور ان لوگوں کا حکام آخرت میں جہل جیسے کہ معتزلہ منکر و تکبر کے سوا اور خطبہ قبر اور میزاں کا انکار کرتے ہیں۔ (آج کل یہود و نصاریٰ کے عقیدین بھی معتزلہ کے نظریات ہی رکھتے ہیں)

وجہل الباطنی:

اس کا مطلب "جہل صاحب الہدیٰ" ہے یعنی کفر سے اور کم درجہ کا جہل باطنی کا بھی ہے کیونکہ وہ واضح مسائل کا انکار کر رہا ہے کہ جس میں کوئی شبہ نہیں پایا جاتا۔ لیکن باطنی اپنے حق پر ہونے کو قرآن پاک میں تاویل سے ثابت کرتا ہے اس لئے اس کا جہل کفر سے کم ہے جبکہ صاحبِ مود اور باطنی مسلمان ہونے کے دعویدار ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ ہم ان سے مناظرہ کریں اور ان کی تاویلات فاسدہ کا رد کریں۔

ہکام نعمل بتکویله الفاسد:

ہم باطنی کی تاویلات فاسدہ پر عمل نہیں کریں گے باطنی نے اگر عادل کا مال اور جان ہلاک کر دیئے تو اس پر ضمان لازم آئے گی بشرطیکہ باطنی کا تفکر مانع نہ ہو مگر اس کا تفکر مانع ہوتا تو اس سے بچنے کیلئے اس پر ضمان لازم نہیں آئے گی۔

اس جہل کی اور مثال:

علامہ شریعت جب قرآن پاک اور سنت مشہورہ کے خلاف جہاد کریں تو ان کا جہاد مردود ہو گا اور اسی طرح کتاب اللہ کو چھوڑ کر اور سنت مشہورہ کو چھوڑ کر "سے غریب" پر عمل کرنا باطل اور گناہ ہے کہ "ام دہ" کے پیچھے کے جوار کا فتویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ سنت مشہورہ کے مخالف ہے۔

"وَحَلَّ عَتْرُوكَ التَّسْمِيَةَ عَامِدًا" ذبح کے وقت عہدِ اسمیہ کے چھوڑے پر حلت کا فتویٰ دینا باطل ہے کیونکہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔

"وَالْقَضَاءُ بِالْقَضَاءِ" جب قاتل کا پتہ نہ چلے تو جہاں مقتول پایا جائے وہاں پچاس آدمیوں سے قسم لے کر کہ ہم نے قتل کیا اور نہ ہی ہمیں قاتل کا پتہ ہے تو دیتا ہر دم آتی ہے۔ وہاں تعاصم کا فتویٰ دینا باطل ہوگا۔ "وَالْقَضَاءُ بِشَاهِدٍ وَبِعَمَلٍ" جب مدعی کے پاس ایک گواہ ہو تو دوسرے گواہ کی جگہ وہ قسم ٹھالے۔ یہ فتویٰ دینا بھی باطل ہے۔

(۳) "وَالثَّلَاثُ جَهْلٌ بِصَحِّحِ شِبْهَةِ دَوْلَةِ سَحَدُودٍ وَ لَكْفَارَاتٍ"

تیسری قسم وہ جہل ہے جس میں شبہ پائے جانے کی وجہ سے حدود کفارات کے مندرجہ کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

اس کی پھر دو قسمیں ہیں، ایک اجتہاد صحیح کے مقام پر جہت، اور دوسری قسم مقدمہ میں جہت، پہلی قسم کی مثال مصححہم جب بعد از حجامت (خون نکلوانے) کہ روزہ نذر کرے اور اس حدیث "ان الہی فلان یحتجم وهو محرم ویحتجم وهو حلال" (روزہ بخاری) کو مد نظر رکھے اور اس کے مقابل جنتا فاسد کے طور پر "المطر یحرم والحجم یحرم" حدیث سے کام لے تو اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔

"وَمَنْ رَسَى بِحَارِبَةٍ وَابْنِهِ عَمَى ظَنِّ الْهَلِ لِحَلِّ لَدَيْهِ بِمَرَدٍّ سَحَدُ لَالَهُ جَهْلٌ

فِي مَوْجِعِ الْأَشْيَاءِ"

جب بیٹا اپنے باپ کی موٹی سے بنا کر سٹے اس گمان سے کہ وہ مجھ پر طاس ہے، کیونکہ میری موٹی سے وہی کرنے پر میرے باپ پر کوئی حد نہیں ملے گا، ہماری نظر ہاں ایک دوسرے کیلئے مشترک ہیں، تو اس اشتباہ کی وجہ سے اس پر حد نہیں لگے گی کیونکہ اشتباہ کی صورت میں حد ساقط ہو جاتی ہے۔

(۴) وَالنَّوْعُ لِرَبَاعِ جَهْلٍ بِصَلِاحِ عِلَالٍ وَهُوَ جَهْلٌ مِّنْ اسْلَمَ فِي ذِي الْحَرَبِ"

چوتھی قسم وہ جہل ہے جس میں عذر کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ یہ اس شخص کا جہل ہے جس نے ارحب میں اسلام قبول کیا، اور ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو اور اسے ارحب میں کوئی تبلیغ کرنے والا نہیں تھا اسے یہ پتہ نہ چل سکا کہ نہ روزہ، حج اور کوعا طرس ہیں تو اسے معذور سمجھا جائے گا جب تک اسے علم حاصل نہیں ہوتا یا دارِ سلام کی طرف ہجرت نہیں کرتا اس پر ان کی قضاء بھی نہیں۔ "لَا لَہُ غَیْرُ مَقْصُورٍ مَخْلُوعٍ الدِّیْنِ" اس کی وجہ یہ

ہے کہ دیکھ کے غمی ہونے کی وجہ سے اس نے کوئی کوتاہی نہیں کی۔

"وَكذلك جہن الموكفين والمعافون بالاخلاق وطيلة"

اسی طرح دیکھ کو بچی وکاست یا وکاست کی معذرت کا علم حاصل ہو۔ اسی طرح مہذب و پختہ
بالادب یا مجبور ہونے کا علم نہ ہو تو وہ معذور سمجھے جائیں گے۔

تو جہن تشیع بالشیع" شیعہ کرنے والے کو جب تک شیخ کا علم نہ ہو وہ معذور ہے
یعنی شیعہ کا حق اس سے چھپا نہیں جائے گا۔

اسی طرح مولیٰ اپنے غلام کی جنایت سے جاہل ہونے سے علم سے پہلے آزاد کرانے تو لہذا یہ
دینے میں سے اختیار نہیں بلکہ اس کی قیمت اور تاوان دونوں میں سے جو ہم ہوگی وہ لازم ہوگی
اسی طرح باکرہ یا خنکادی نکاح کر رہا ہو اسے علم تو اس کا خاموش رہنا رضا کی دلیل
نہیں۔ اسی طرح منکوحہ و نذی کا مالک کے آزاد کرانے کا علم نہ ہونا اس کے اختیار کو باطل نہیں
کرتا۔

"بخلاف الجہل البلوغ علی ما عرف"

اگر ایک لڑکی کو طہم حاصل ہو کہ میرا نکاح کر دیا گیا، لیکن سے یہ طہم حاصل نہ ہو کہ مجھے بلوغ
کے بعد نکاح کا حق حاصل ہے۔ تو اس کی بھارت عذر نہیں، اسے کہ دار اسلام میں شری
مسائل سے جہالت عذر نہیں۔

واما السكر

سکر کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ مہار چیز سے سکر (نشہ) حاصل ہو جیسا کہ وہ اپنے سے اور گل یا
عضو کے کاٹنے کی دھمکی دے کر شراب پیا گیا یا ایک شخص بھوک سے مر رہا تھا مولیٰ چیر
کھانے کی نہیں مل رہی تھی تو اس نے نشہ آور چیز کا استعمال کر لیا تو یہ اس کے حق میں مہار
تھیں "انہ بعسرة الاعضاء" یہ بے ہوش کی طرح ہے، اس کی طاق و عاق کا کوئی اعتبار نہیں۔

وسکر بطریق المحظور

دوسری قسم سکر کی یہ ہے کہ ممنوع طریقہ سے نشہ کا استعمال کیا جائے تو وہ خطاب کے مستانی
نہیں، کیونکہ رب تعالیٰ نے فرمایا اَلَيْسَ لَكُمْ اَمْسُو لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَ اَنْتُمْ

سکر کی یہ لہذا یہ سکر منکوحہ اور اس کو باطل نہیں کرے گا۔ حکام شرع میں روئے وغیرہ اس پر
روم رہیں گے۔

اس کے تمام تصرفات: علق، عناق، علق بشر، معتبر ہیں گے۔

"الا الردہ استحصانا والا لوار بالحدود الحائصة بلہ تعالیٰ"

شرکی حالت میں احتساب اس کا ردہ معتبر نہیں ہوگا کیونکہ حکم کفر میں وقت نافذ ہوتا
ہے، جب ارادہ سے پایا جائے سکر فارادہ میں پایا گیا۔

اگرچہ عقل کا نقصان یہ تھا کہ اس پر عہدت لازم نہ ہو اس کی طاق وغیرہ بھی واقع نہ
ہو، لیکن اگر یہ واقعہ اس پر جاری رہے تو اس طرح حد جو مابین اللہ تعالیٰ کا حق
ہیں جیسے شرب سرور، اور سرور ان کا تر، مسر کا معتبر نہیں۔ لیکن حد تک اور قصاص میں
حق تعالیٰ کا مالک کیا گیا ہے لہذا اس کا اقرار معتبر ہوگا۔

"لان السكر لا یسکد بالیاس علی شیء فالہم المسکر مدام لم یرجوع
لیعمل فیما یحتمل الرجوع"

چونکہ سکر کا معتبر نہیں، مثلاً اگر بھی جاتا ہے اسے حدود عین الصلہ بحفظ
الصلہ بھی رجوع کا اعتبار ملتی ہے نہ سکر کا حد کے قائلہ قائم رکھا جائے گا۔ اور
جس میں رجوع کا اعتبار نہیں ان میں سکر کو رجوع کا اعتبار نہیں مانا جائے گا جیسا کہ حد
قدف اور قصاص میں۔

واما العیون

'عیون' ضد ہے 'حد' کی عیون سے لفظ ہونا اور اس کا وضعی معنی معتبر نہ ہونا
"فلا یحالی الرجاء بالمباہرة ولہذا یسکر بالردہ ہا ولا"

مثلاً اختیار و رسد کے معنی نہیں، وہ اپنے ارادہ سے سب کا ایک کتاب مرنے ہے اسی لئے
مرل سے لہذا لہذا اس پر جاری رہے سے مرتد ہو جائے گا نہیں ہر تھیں حکم اور حکم پر رسد
کے معنی ہیں، یہ ایسے سے جیسا کہ بیخ میں شراب دیا حکم بیخ پر رشہ کو معذور کر دے گی۔

'لیونر فیما یحتمل القصص کالبیع و لا حارۃ'

جو چیزیں نقل کا اختار رکھتی ہیں ان میں ہر سوا مؤثر ہو گا۔ اسی وجہ سے ہر سوا سے نقل اور چارہ جائز نہیں۔ جب ہزل پر پانچ درمشتی مفتی ہوں گے تو بیچ کا سود ہوگی۔ سو جب ملک نہیں اگرچہ بیچ کو مشتری قبضہ میں لے لے۔

یہ ایسا ہی ہے:

جیسا کہ تمہا میں کا خیر ثبوت ملک سے خارج ہے مگر چہ قبضہ بھی اس میں پایا جائے۔

کما اذا بشر ط الحیار لهما ابدا

ہوں اور عیسار سمعنا ہوں میں تاہید پائی جاتی ہے۔ جب تک ہزل یا عیسار المعبوعین ختم نہ کیے جائے وہاں ملک ثابت نہیں ہوگا۔

وان اجازۃ جانی

مگر دونوں اجازت دے دیں تو ضمان ہزل ختم ہو جائے گا اور ضمان خیر تمہا میں ختم ہو جائے گا اور نقل جائز ہو جائے گی اور ملکیت حاصل ہو جائے گی اگر ایک جارت دے تو دوسرے کی اجازت پر سوا تولد رہے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جوڑی پر شرط ہے کہ تمہا میں دلوں کے اندر ہزل اور طیار کو ختم کرنا ہوگا اس کے بعد جائز نہیں۔

ولو تو اصد عسی البیع بالفی درہم او عسی البیع بمائة دينار

مگر دونوں نقل میں ۱۰۰ درہم یا ایک سو دينار ہوئے اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ "تمہا میں ہر درہم کو سوائے تین ہزل یا طیار ہوا گا اور قریب ہوا گا۔ خواہ ہزل کے طور پر ہو یا درہم پر ہو۔" یا سوا ہونا "و منسجبة صحیح فی التفصیل" کا یہی مطلب ہے۔

یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔

وقال صاحب البیع بالفی درہم فی الفصل الاون ومائة دينار فی الفصل الثاني

صاحبین نے فرمایا: پہلی صورت میں نقل ہزار درہم سے صحیح ہے، اور دوسری صورت میں ایک سو دينار سے تا ایک ہزار صورت میں ہر درہم اور درہم کو ایک ہزار درہم میں تو نقل جائز نہیں ہوا کی گئی ایک ہزار درہم اس سے سوا نہ کر دینے جائی گے۔

دوسری صورت میں جمع کرنا ممکن نہیں، اسلئے عمل قریب ہوگا، ہزل پر نہیں ہوگا، لہذا نقل ایک سو دينار سے ہوگی۔

"وان استقرول بالہما حد فی اصل العقد و یعمل بانقر صعد فی بعد یجعله شرطاً فاسدا فی البیع فیسد البیع"

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں اصل عقد میں حد اعتبار ہونا ہے وہ ہے "میسہ" حاصل المواعظہ" نقل میں شرط نہ ہے اس لئے حد موقوف نہیں مگر پچاسی ہزار درہم سے بہت اس کے کہ صرف ہزل ہو سب لغراض مواضع میں ہو۔

تعارض مواضع میں کیا ہے

دو یہ ہے کہ مواضع (السلطہ) ہذا ہزل (تمہا میں) شرط بنائی جائے ہزار درہم کی مواضع پر یہ شرط نہ ہے جیسا کہ یاں گویاں چکا ہے

بمختلف النکاح حيث یجب لاقول بالاجماع۔ اگر نکاح کے عہد میں سب مواضع پر درہم یا سوا ہونا شرط ہو جائے تو ہر درہم اور درہم کو ایک سو دينار سے بہت ہوں۔ صورت میں ہر نقل ہوا گا بیونکہ نکاح شرط کا سود سے فاسد نہیں ہوتا

اگر درج اور درہم یا سوا ہونا شرط ہو جائے تو ہر درہم اور درہم کو ایک سو دينار سے بہت ہوں۔ صورت میں ہر نقل ہوا گا بیونکہ نکاح شرط کا سود سے فاسد نہیں ہوتا

ختم ہر شے واجب ہوگا۔

"ولو هو لا باصل النکاح فالهزل باطل والعقد لازم"

اگر درہم اور درہم یا سوا ہونا شرط ہو جائے تو ہر درہم اور درہم کو ایک سو دينار سے بہت ہوں۔ صورت میں ہر نقل ہوا گا بیونکہ نکاح شرط کا سود سے فاسد نہیں ہوتا

اسی طرح طلاق عتاق، در قضا سے طو میں، اور یمن اور نظر میں ہزل باطل ہو

کا یہ گور و اشیاء کا قیام ہو جائے گا۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

"ثلاث جدهن جد وھزل لھن جد النکاح والطلاق والیمن"

تین چیزیں حقیقت بھی حقیقت ہیں اور سراج بھی حقیقت ہیں "طلاق و طلاق و یمن" (اس حدیث کے مضمون کلام ہے)

"ھن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ ﷺ ثلاث جدهن جد وھزل لھن جد"

المكاح والطلاق والرجعة" رواه الترمذی وابن داود والدارقطنی والحمد لله

ترجمہ: اور مصنف عہدہ راق میں چوتھی چیز "مذکر کا بھی ذکر ہے۔ لیکن نہیں اور عفو عن النقص من بطلان النقص سے ثابت ہے، تو اس سے ثابت نہیں۔

ہاں اگر چہ سبب میں مختار اور مصلحت ہوتا ہے، حکام میں نہیں لیکن یہ حکام روکا جاتا نہیں رکھتے، بلکہ ہر سبب سے ثابت ہو جاتے ہیں، اور کا احتساب نہ رکھنے کی وجہ سے ہی حیار شرط کا ابطال نہیں رکھتے۔

"واما ما یکون المال فیہ مقصود مثل بخلع والطلاق علی مال والصلح عن دم العمد"

جہاں ما مقصود ہو جیسا کہ طلاق علی مال اور عقد قتل پر صلح کرنا، اس میں اختلاف پایا گیا ہے۔

"مبسوط کتاب الاکرالی اذنی" میں صاحبوں کا موقف یہ بیان کیا گیا ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی اور مال لازم ہو جائے گا۔ بلکہ عرب محلول حیار شرط کے ہے صاحبوں کے نزدیک صلح میں شرط حیار نہیں ہو سکتی اصل عقد میں یہ مقدمہ ہرگز نہیں ہو سکتا بدل میں ہو سکتی واجب ہے صاحبین کے نزدیک اور ہرگز باطل ہوگا۔

اعتراض: ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اصل صلح میں شرط نہیں لیکن یہ کیسے صحیح ہے کہ بدل میں بھی موثر نہیں ہے اور ہرگز بدل ہے اور ہرگز مال میں موثر ہے۔

جواب: وصادر کندی لا یحتمل البسوخ لبعاء" مال میں ہرگز مال موثر ہوتا ہے جہاں اس مقصود بذات ہو یہاں تو مال مقصود بالشیع ہے مقصود بالذات عقد سے خلاصی ہے لہذا اس میں شیخ کا حکم نہیں۔

اہم: یوسفیقہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں

عورت کو اختیار کا حق شرط نہیں ہے گا، اگر کسی سے تین دنوں میں روکنا یا تو طلع یا طلع ہو جائے گا۔ یعنی آپ کے نزدیک ہرگز حیار شرط کے ہے عورت کی جانب سے۔

"ن الطلاق لا یقع ولا یجب النکاح الا ان یشاء المراء"

مگر عورت نے شرط حیار رکھا، یا رواج نے اسے حیار شرط عطا کیا تو عورت کی حیثیت کے

یضیر۔ طلاق واقع ہوا اور نہ ہی مال ورجع ہوگا۔

البیق الطلاق ورجع المال لکھلکھا

یعنی ہرگز کی صورت جب محلول حیار شرط کے ہے تو ہرگز میں بھی عورت کو اختیار ہوگا۔

"لکن غلو مقید بالثلاث" صلح میں حیار شرط میں دلوں سے مقید ہے لیکن ہرگز میں حیار شرط میں دلوں سے مقید نہیں، تین دلوں سے روک دیا گیا ہو سکتا ہے، تو کدک ہذا فی مظاہرہ جو حکم اور اختلاف صلح میں بیان کیا گیا ہے، وہی طلاق بالعیان اور صلح بالمال عن دم العمد میں بھی ہے۔

"ثم انه الساسات العمل بالمواضع لیسما یؤثر فیہ بطلان او الفلح علی البناء"

جن چیزوں میں ہرگز موثر ہے، وہاں جب فریقین ہست، عینی الموضع پر نکاح کر لیں تو سوا نصف پر عمل لازم آئے گا۔

"اما اذا افلح علی انه لم یحضرهما فلیس او خولفا ضمن عینی الجحد وضمن القول قول من یدعی فی قول الی سنیة لعلنا لعلنا"

یہاں کل فوضو میں ہیں کہ ہرگز اصل عقد میں پڑ جائے گا یا قدر بدل میں یا جس بدل میں، پھر ہر ایک کی جگہ میں صورت میں ہیں، یہی ہرگز ہو اصل عقد میں اور اختلاف ہو بناء اور عراض میں، یا اختلاف و عراض سے کوئی چیز حاضر نہیں ہوگی، اسی طرح ہرگز بقدر بدل میں اور اختلاف ہو بناء و عراض میں۔ اسی طرح ہرگز ہو جس بدل میں اور اختلاف ہو بناء اور عراض میں۔ اس تمام صورتوں میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مقدمہ پر محمول ہوگا۔ قول اسی کا مستبر ہوگا جو بعد کا دعویٰ کرے گا۔ صاحبین کا اختلاف ہے۔

"فلا خلاف فیہا لیسب المال فی الحال ولہم العقد بالانفاق والمال الا اختلاف فی تصریحہا"

اختلاف صرف تصریح میں ہے اور نہ طلاق کے واقع ہونے اور مال کی حیا جب ہونے میں اتفاق ہے۔

"واما الاقرار بالظہن بطلان" ہرگز اقرار کو باطل کر دیتا ہے۔ خواہ اقرار کسی چیز کا ہو جو قابل صلح ہے جیسے بیع وغیرہ۔ یا اقرار کسی چیز کا جو قابل صلح نہیں جیسے نکاح وغیرہ

"لكنه لا يسهك عن ضرب تفصير يوضح سبب لحداء الفطر وهو الكفارة"

لیکن حدائق میں کٹائی پائی گئی ہے کہ اس میں اعتبار نہیں کی گئی۔ اسلئے اس میں "ا" کا صریح کفارہ لازم ہے۔ بڑا مکمل یعنی قصاص لازم نہیں۔

وضح طلاقة:

خطاء سے دی ہوئی طلاق ہو جاتی ہے لیکن عند التقاضی اگر وہ چاہو کہ میں کہنا چاہتا تھا تو مجھے پائی یا میری رہاؤں سے لفظ طلاق اکل گیا تو "لا یصح" اصطلاحی حیثیت بہتہ وہیں واللہ تعالیٰ "وہ وجوب ان یعتقد بہتہ کسب المسکاة" حاشی کی بیخ مڑ کی ای طرح رہا۔ جائز ہے۔

واما السخیر:

سرخسب تخفیف سے ہے۔ چار رکعت والی نماز کے قصر میں مؤثر ہے اور روزہ کی حج میں مؤثر ہے۔ نماز میں قصر واجب ہے جس کے وجوب پر یہ روایت دلالت دیتی ہے۔
 "عن عائشة لما نلت فرصت الصلوة ركعتين وكنتم بالقرب من مكة" رواه البخاري ومسلم

اس حدیث پاک سے سمجھ آ گیا کہ اگر نماز ہی دو رکعت ہے قصر تو نمازی خود پر نام ہے۔ لیکن اگر ہر قصر بھی ہے یہی وجہ ہے کہ تیس رکعت والی نماز میں ہمارے سے گئی سفر میں روزہ کا حکم۔

جب سفر ہی امر اختیار کی ہے چاہے تو سر کرے چاہے تو نہ کرے تو سفر روزہ کی تاخیر واجب نہیں کرتا، چاہے تو روزہ رکھ لے چاہے تو مؤخر کر دے مگر چلوگوں کی موافقت کی وجہ سے روزہ رکھ لینا زیادہ بہتر ہے۔

"قبل انه اذا أصبح حالما وهو مسافر أو مقيم فاسفر لا يباح له الفطر بخلاف المريض"

مہاجر سے روایتیں۔ نماز واجب میں تو کسی نہ کسی وجہ سے

پہلے قیام روزہ رکھ لیا تھا پھر سفر شروع کیا تو اس سے پہلے روزہ افطار کرنا مباح نہیں کیونکہ روزہ شروع کرنے سے وجوب میں پھنسی آگئی ہے۔

بخلاف مريض کے:

اگر اسے روزہ سے تکلیف ہو رہی ہے تو اس کیلئے روزہ افطار کرنا جائز ہے، مگر مسافر کے روزوں صورتوں مذکورہ میں افطار کرنا تو بقا پر یہ سمجھ آتا تھا کہ اس پر کفارہ لازم آئے کیونکہ اس کیلئے افطار مباح نہیں۔ لیکن سر پا گیا ہے اس لئے کفارہ کے وجوب میں شبہ پایا گیا ہے۔ شبہ سے کفارہ ساقط ہو جاتا ہے "ولو لم يطر ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة" اگر قیام مقام اقامت میں روزہ افطار کرنا پھر سفر شروع کیا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ سفر مباح نہیں پایا گیا جو باعث شبہ کفارہ تھا۔

بخلاف اذا جرد:

روزہ حالت صحت میں افطار کیا بعد میں مریض ہو گیا تو کفارہ ساقط ہو جائے گا۔
 "ان المرحض امر مسافر لا اختيار للمريض فكله الفطر في حال المرحض"
 کیونکہ مریض قدرتی طور پر ہے، بند ہے اس میں اختیار نہیں "اسلئے یہی سمجھ جائے گا کہ اس سے حالت مریض میں روزہ افطار کیا ہے۔

واما الاكراه:

"اکراہ" کا مطلب ہے کسی پر جبر کرنا "اکراہ" کی دو قسمیں ہیں۔

اکراہ کامل:

جس کا زیادہ مشہور نام "اکراہ مسلحہ" ہے، اس سے اختیار قاسد ہو جاتا ہے اور رضامندی معدوم ہو جاتی ہے، اس میں الجبر پائی جاتی ہے، ایک شخص کو قتل یا عضو کاٹنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا جاتا ہے کہ یہ کھائے تو کر۔

اکراہ قاصر:

جس کا مشہور نام "اکراہ خیر ملجی" ہے۔ یہ رضا کو محدود کرتا ہے اور اختیار کو فاسد نہیں کرتا، اس میں ایجا نہیں یعنی صرف صرب یا جس کی دشمنی دی جاتی ہے، قتل یا عضو کے کاٹنے کی دشمنی نہیں دی جاتی۔

والا کراہ بجملہ لا ینالی اعلیہ اگر ادا کی دلوں قسمیں اہلیت وجوب اور اہلیت ادا کے متافی نہیں۔ کراہ سے کسی حال میں بھی خطاب ساقط نہیں ہوتا۔

"لان المکرہ مطلق ولا بعلاء یحفل الخطاب"
کراہ اسی طرح ابتداء میں ہوتا ہے جس طرح حالت اختیار میں ساقط کی ابتداء کی جائے، ابتداء میں خطاب قائم رہتا ہے۔

"الائتری اللہ معرود بین طریض وحظر وباحۃ ورخصۃ"
کراہ معرود ہوتا ہے فرض، طہر، دام حسد اور رخصت میں۔

مرض میں مبتلا جیسے کسی کو مردار کے کھانے پر قتل کی دشمنی سے مجبور کیا جائے، اگر ممبر کرے اور قتل کر دیا جائے تو گنہگار ہوگا، کیونکہ اس کیسے مردار مہاج کر دیا گیا تھا ﴿لَا فَاِطْعَمُوْهُ﴾ ہے

حظر میں اکراہ و ابتداء کی مثال:

اگر کسی شخص کو قتل یا عضو کے کاٹنے کی دشمنی دے کر مجبور کیا گیا کہ تو فلاں مسلمان شخص کو قتل کر اگر اس نے مسلمان کو قتل کر دیا تو گنہگار ہوگا، اگر ممبر کرے گا تو ناجور اور شہید ہوگا۔

اباحت کی مثال:

اکراہ ملجی سے کسی کو مجبور کر دیا جائے کہ تو رمضان کا روزہ توڑ دے تو اس کیسے اظہار کرنا مہاج ہے۔

رخصت کی مثال:

اکراہ ملجی سے کسی کو کلہ کفر یہ ذہن پر جاری کرے۔ یہ مجبور کر دیا جائے تو اسے رخصت کی گئی ہے کہ اس میں تصدیق قلبی بڑی طور پر ہے تو یہ بات پر کلہ کفر جاری کر سکتا ہے۔

اباحت و رخصت میں فرق یہ ہے:

اباحت میں حرمت اٹھ جاتی ہے، اور رخصت میں گناہ اٹھ جاتا ہے، اسی وجہ سے اگر کلہ کفر رہا تو جاری نہ کیا اور قتل کر دیا گیا تو ناجور ہوگا اور شہید ہوگا۔

وبیانہ فیہ صرة ویوجز اخری:

کا تقریباً مطلب واضح ہو گیا کہ مرض اور اباحت میں اکراہ ملجی پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے قتل کر دیا گیا تو گنہگار ہوگا، کیونکہ وہاں مہاج کر دیا گیا تھا۔
اور حظر اور رخصت میں اکراہ ملجی پر عمل نہ کیا قتل کر دیا گیا تو اجر ملے گا، یہی مطلب ہے مصنف کا کہ کبھی گنہگار ہوگا اور کبھی اجر دیا جائے گا۔

"ولا رخصة فی القتل والجرح و یون بعد لا کراہ اصلاً"

کسی مسلمان کو قتل کرنے یا زخمی کرنے کی روکنا کرنے اکراہ سے اجازت نہیں اسے طہر نہیں سمجھا جائے کامل بارکتاب سے گنہگار ہوگا۔

"ولا حظر مع الکامل منه فی العیقة والحصر والمختصر"
مردار کھالے شراب پینے اور خنزیر کا گوشت کھانے پر اکراہ ملجی پایا جائے تو اس میں مہاجت اٹھ جاتی ہے۔ یہ چیزیں مہاج ہو جاتی ہیں۔ ان پر عمل نہ کرنا اور قتل ہو جانا مہاجت گناہ ہے۔

کلہ کفر رہا تو جاری کرنے، نماز فاسد کرنے، روزہ اظہار کرنے، وغیرہ کا مال تلف کرنے، احرام برجناب کرنے پر اکراہ کامل سے مجبور کر دیا تو اسے رخصت حاصل۔ ممبر کرنے پر شہید۔ یہی حکم مورد تکیہ ہے جب سے مرد اس پر ملجی۔ رہنا پر مجبور کرے۔ رخصت ہے، ممبر کرنے پر رخصت شہادت حاصل ہوگا۔

"فی فعلها فعله فی الرخصة لان نسبة الولد لا تفسدها اسم یکن"

فی معنی القتل بخلاف الرخصه

محرمات کو اکراہ ملجی کی صورت میں مذکور ارشاد ہے۔ ممبر اس کی وجہ سے رخصت کی نسبت محرمات سے کسی صورت میں مستثنیٰ نہ ہوئی اسلئے ممبر۔ والد کی قاتلہ۔ والدہ میں نہیں آتی، بخلاف مرد کے رونا کی وجہ سے والد اس کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔ والد

جب اس سے منع ہوتا ہے تو وہ اس کا کامل تصور ہوتا ہے، اس لئے اسے اکراہ مطلقہ کی صورت میں بھی لڑا کی اجازت نہیں۔

"وہذا او جب الاکراہ الماصر شبهة فی درہ الحد علیہا دون لمرحلہ"
جب یہ واضح ہو گیا کہ کہہ کامل عورت کو رتا کی رخصت دیتا ہے، مرد کو نہیں تو ای سے یہ مسئلہ بھی سمجھ آ گیا کہ اکراہ قاصر یعنی ضرب و جس کی وجہ سے کوئی فعل باعث حد ہو عورت سے شہ کی وجہ سے حد ساقط ہوگی۔ مرد سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ ہاں البتہ اکراہ کامل مرد سے بھی بوجہ شہ حد کو ساقط کر دیتا ہے۔

اس تمام بحث سے یہ پتہ چل:

کہ اکراہ قوس و افعال کو باطل نہیں کرتا، یہی وجہ ہے اس کا قول طلاق و قضا معتبر ہوگا۔ اس کے فعل نفل پر قصاص اور اس کے فعل یعنی طیر کے مال کو برہاد کرنے پر ضمان لازم آئے گی۔ "الا بدلیل شہرہ عسی مثل فعل الطالع" جس طرح غیر مکرورہ کہہ کو کہے "اب طلالی تو طلاق نے واقع ہونا تھا لیکن ساتھ ہی متصل کہہ دیا "ان شاء اللہ" تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ غیر پایا گیا ہے۔ اسی مکرہ کے کام میں معیار پایا گیا تو حکم واقع نہیں ہوگا۔
"والصا یشہر النواکراہ اذا تکامل فی تبدل النسبة والفرہ اذا قصر فی لغویت الوضوء"

اکراہ کا اثر دو طرح کا ہوتا ہے:

(۱) جب اکراہ کامل ہو تو اس کا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوتا ہے، یعنی اس فعل کی نسبت مکڑہ سے مکڑہ کی طرف ہو جاتی ہے، شرط یہ ہے کہ نسبت کی تبدیلی سے کوئی مانع نہیں اور وہ فعل نسبت کی تبدیلی کی صاحت رکھتا ہو۔

(۲) اور اکراہ قاصر کا اثر رضاء کے فوت کرنے میں ظاہر ہوتا ہے۔ اختیار کو فوت نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ جب رضاء کو قید یا ضرب کی دشمنی فاسد کر دے تو اختیار پھر بھی باقی رہتا ہے۔ جو شخص کا احتمال رکھتے ہوں اور رضاء پر موقوف ہوں، وہ چیزیں اکراہ سے فاسد ہوں گی جیسے بیع اور اجارہ اور دو تصرفات جو رضاء پر موقوف نہیں جیسے طلاق و نکاح یہ مکرہ ہے ایسے ہی

نافذ ہو جائیں گے جیسے کہ طالع (پہلی خوشی سے بولنے والے) کے نافذ ہو چکے ہیں۔

ولا یصلح الاکرہیر کلہا

تمام کے تمام اقرار حائث اکراہ میں درست نہیں ہوں گے، خواہ اکراہ کامل ہو یا قاصر کیونکہ اقرار کی صحت کی دائرہ اختیار یہیہ کے قیام پر ہے۔ یہاں تو غیر نہیں پایا گیا۔

"وإذا حصل بقبول المال فی الطلع فان بطلان الطلع والمال لا یجہا"
اگر عورت کی طرف سے طلع کر لے یعنی مال کے قبول کرنے اور طلاق دینے پر جبر پایا گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور مال واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ کسواہ رضاء بالسبب یعنی مقدم طلع اور حکم بھی وجوب مال دونوں کو معدوم کر دیتا ہے لیکن طلاق اکراہ کی صورت میں واقع ہو جاتی ہے اور واقع ہو جانے کی وجہ سے مال کرہ کی صورت میں لازم نہیں آئے گا۔

کطلاق الصغیرۃ علی المال

یہ سنی ہے جیسے سفیرہ کو مال پر طلاق دی جائے تو سفیرہ نے اسے قبول نہیں کیا۔ اس مال لازم نہیں آئے گا، اگرچہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

ہزل اور اکراہ میں فرق:

ہزل میں وجہ بالسبب حکم نہیں پائی جاتی، یعنی ہزل اس کیلئے مانع ہے لیکن ہزل سبب کیلئے مانع نہیں، لیکن اکراہ دونوں چیزوں کیلئے مانع ہے یعنی حکم اور سبب دونوں کیلئے مانع ہے۔ ہزل شرعہ خیار کی طرح ہے جیسا کہ تصدیق سے ثابت کیا جا چکا ہے۔

وإذا اتصل الاکراہ الکامل الخ

جب اکراہ کامل متصل ہو ان فساد سے جو صحت رکھتے ہوں کہ یہ کام اس کے غیر کیلئے ہیں جیسے کسی شخص کو ہلاک کرنا یا کسی کے مال کو ہلاک کرنا تو یہاں فعل مسکروہ کی طرف منسوب ہو جائے گا حکم اسی پر لازم ہوگا۔ اور مکرہ درمیان سے نکل جائے گا مکرہ آخرت کے درجہ میں چلا جائے گا۔ "لان الاکراہ الکامل یفسد الاعتقاد" اسلئے کہ کہہ کامل اختیار کو فاسد کر

وہتا ہے۔

اعتراض مکروہ کا اختیار نہیں رہا تھا کہ اس کو فاسد سے حاصل کرنے سے لے کر اس کی طرف منسوب ہونا چاہئے صرف اسے آئین کا درجہ دینا تو صحیح نہیں۔

جواب مکروہ کا اختیار فاسد ہے اور مکروہ کا اختیار صحیح ہے۔ اختیار فاسد جب اختیار صحیح کے معارض ہو تو وہ کا عدم ہوتا ہے یہ ساری صورت وہاں ہے جہاں مکروہ کا فعل مکروہ کی تعریف منسوب ہو سکے۔ منتفی کی مندرجہ ذیل عبارت اس جواب پر درست نہیں ہے۔

"والمفسد فی معارضة الصحيح كالعلم بفساد المكروه بمعرفة عدم

الاختیار آلة للمکروه لہما یحصل الذکر"

دوسرا حکم:

"وہ لہما لا یحصلہ فلا یستطیع لیسبہ الی المکروہ فلا یبلغ المعارضة فی

مستحقاق الحکم لہما یسبہا الی الاختیار لفساد"

یعنی افعال وہ ہیں جو فاسل کے دوسرے کی طرف منسوب نہیں ہوتے اور اقوال تمام ہی دوسرے کی طرف منسوب نہیں ہوتے اس لئے جو غیر کی طرف منسوب ہونے کا ابطال نہیں رکھتے

وہ مکروہ کی طرف منسوب نہیں ہوں گے کیونکہ یہاں کوئی معارضہ ہی نہیں جب اختیار صحیح نہیں ہو تو مکروہ کا فاسد ہی پایا گیا ہے تو حکم اسی پر مرتب ہوگا۔ جیسے کھانا اور دینی کرنا غیر کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے۔ اور تمام اقوال "خلاق وفاق وکساح" غیر کی طرف منسوب نہیں ہو سکتے۔ یہ وجہ یہ ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ انسان غیر کے منہ سے کھائے، غیر کے آل سے دینی کرے، یا

یہ زمانہ سے کلام کرے۔

"وکذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون المانع فيه آلة للغير"

لا ان يكون المانع غير الذي يلاقيه لا خلاف النج"

جب فعل تو غیر کی طرف منسوب ہو سکے اور فاعل غیر کا آہ بن سکے لیکن عمل وہ نہ ہو جہاں غیر کیسے اطلاق پایا گیا ہو تو وہ حکم مکروہ کی طرف ہی منسوب ہوگا۔ یعنی غیر کی طرف منسوب ہونے سے منع پایا گیا ہو تو وہ حکم مکروہ کے قتل پر جبر کیا جائے۔ قیاس تو یہ تھا کہ کسی ایک پر بھی

جائیت لازم نہ آئے امر پر اس لئے کہ وہ حلالا (غیر محرم) ہے۔ درہم اور پر اس نے کہ وہ اکراہ ملجی کی وجہ سے مجبور نہیں ہے اسے کوئی اختیار حاصل نہیں۔

لیکن امتحان کا تقاضا یہ ہے کہ یہ صرف فاعل پر لازم آئے، کیونکہ مکسورہ نے سے براہیت کیا ہے۔ کہ وہ اپنے حرام پر جائیت کرے اس میں وہ حیر کا آہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ اگر اسے غیر (مکروہ) آل بنایا جائے تو اس میں آہ بننے کے احرام پر جائیت کر رہا ہے۔ تو اس کو ماننے سے "بصیر محسن لیسبہ احرام المکروہ ولیہ خلاف المکروہ وبطلان الاکراہ وعود الامر الی المانع الا ان"۔ لازم یہ آئے گا کہ عمل جائیت مکروہ کا احرام ہو جائے، یہ مکروہ کے مدعی کے خلاف ہے۔ اس میں اگر اوہ اصل ہوگا۔ لہذا معاملہ عمل اول کی طرف لوٹ آئے گا، لہذا منہ مکروہ پر ہوگی۔

"ولهذا قلنا ان المکروہ علی القتل یاثم اثم القتل"

جب قانون یہ ہے کہ جب فاعل کو آل بنائے جائے تو فعل کا بدلہ لازم آئے تو وہ فعل فاعل کی طرف منسوب ہوگا۔ تو اسی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ اگر اوہ فاعل میں فاعل پر قتل کا گناہ لازم آئے گا۔ کیونکہ اس کا گناہ غیر کی طرف منسوب نہیں ہوگا لیکن اگر اوہ فاعل کی وجہ سے اس کا اختیار نہیں لہذا انصاف فاعل پر آئے گا۔ "نای" کی مدد و فاعل ہمارے کا لگنا مطلب ہے۔

"فبطل المانع الی الامر من حيث لا خلاف لهذا یجب علیہ الفصاح

والدبہ والکفرۃ ویحرم عن العیو ث لام حیث لایم"

مطلب واضح ہو کہ گناہ فاعل کے ذمہ لازم ہوگا۔ گناہ میں کوئی غیر کا آل نہیں ہوگا، اگر گناہ میں حیر کا آل بناد جائے تو عمل جائیت بدل جائے گا جو درست نہیں۔

"وکذلك قلت فی المکروہ علی البیع والقسیم ان لیسبہ یقتصر علیہ"

یعنی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص کو بیع کیا جائے تو یہ بیع صحیح ہے اور مشتری کے سپرد کرے تو مشتری کے سپرد کرے پر اسے ملکیت تو حاصل ہو جائے گی لیکن سے بیع فاسد کا درجہ حاصل ہوگا۔

بیع اگر چاہے سے صادر ہوئی، لیکن عدم ربا کی وجہ سے بیع فاسد ہے۔ مکروہ کی طرف

اور ان کے کرارہ کی طرف ہے

امام ثمالی رحمہ اللہ کے نزدیک تصرفات فعیہ کا حکم یہ ہے کہ جب کسی فعل پر کرارہ پایا جائے تو فعل کا حکم نامعلوم ہے بلکہ ہوگا لہذا وہ اس کا حکم نہ کہے سہا ہوگا کہ مکروہ کی طرف فعل منسوب کرے مگر وہ تو اس کی طرف منسوب ہوگا نہ نہ پائل ہوگا۔

دارے قزوینی کا کہنا ہے اختیار پائل نہیں ہوتا، البتہ مضارع نہیں پائی جاتی، البتہ "کسبہ" ماضی سے اختیار کا مدعا ہے۔ اختلاف کے بعد سب کی تفصیل گذشتہ اجازت میں سمجھی جائے

باب حروف المعانی

اگر حروف معانی کی بحث کو "خ" میں فائدہ کہتے ذکر کر دیا گیا ہے۔

حروف عطف

کا حوالہ کرتے ہیں کہ یہ افعال و احوال پر پائل ہوتے ہیں، اختلاف حروف کے کرارہ صرف اس پر پائل ہوتے ہیں اور عطف کے کرارہ صرف افعال پر پائل ہوتے ہیں۔ اس لئے حروف عطف کو پہلے ذکر کیا۔

بحث الواو

حروف میں سے اس واء ہے یہ مطلق جمع کے لئے "تی" ہے جس میں صرف مقارنات اور ترتیب نہیں پائی جاتی حالانکہ اس واء میں ترتیب و اس میں ترتیب کا ایک قول ہے۔

اعتراض اگر ایک شخص جمع پر حورت کو کہتا ہے کہ میں تمہارے ساتھ نکاح کروں تو میں میں عطف ہے۔ یا اپنی زوجہ غیر و خود کو کہا کہتا ہے کہ تجھے عطفی اور عطفی تو عطفی صرف ایک واقعہ ہو گی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک البتہ صاحبین کے نزدیک عطفی عطفی ہوں گی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک "واو" ترتیب کے لئے ہے اسی لئے تو ایک عطفی کے واقعہ ہو لے لے بعد عمل ختم ہو گیا۔ تو یہ کہا کہ میں میں جمع ہے کہ "واو" ترتیب کے لئے نہیں آتی؟

فعل منسوب نہیں ہوگا نہ فعل بدل جائے گا۔ اگرچہ ظاہر فاعل تسلیم جمع میں میر کا آکر بننے کی صلاحت رکھتا ہے، لیکن یہاں مباشر (فاعل) کا ہے فعل میں تصرف ہے وہ غیر فاعل کا آکر بننے کی صلاحت نہیں رکھتا۔ لیکن مطلب ہے عطف کی متعدد جہاتیں عبارت کا

میرا، ہمیں، ہمیں، ہمیں

اعتراض میں میں صلاحت پائی جاتی ہے کہ مباشر (فاعل) ہو کر آکر آکر ہے جس طرح تسلیم کو فاعل کی طرف منسوب کیا ہے مگر وہ آکر نہیں بتایا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب "وقد نسبہ الی المکروہ من حیث هو عصبہ" ہم نے عطف آکر بننے کی لگی نہیں بلکہ صرف آکر بنا کر مکروہ ہے مگر آکر بننے کی لگی کی ہے یعنی تسلیم احوال اور عصبہ کے وجہ میں ہے، لیکن وجہ ہے کہ اگرچہ مباشری کے ہاتھ میں بلاک ہو جائے مگر وہ اختیار ہے یا ہے تو مکروہ کو خاسن بنا دے اور یا ہے تو مباشری کو ماسکس بنا دے۔

"والجبت انہ امر حکمی میرا الیہ، اسقامہ، دلک، جیسا بھول ولا بھول" جیسا بھولتا ہے نہ فعل مکروہ سے مکروہ کی دخل اور "مرکبی" ہے تو انتقال بھی اس میں ہے جس کی نہیں۔ یعنی غیر فاعل کرارہ و حروف پر عطف ہے، ایک یہ کہ وہ فعل میں آئے گا اور

اور یہ کہ غیر حکمی۔

جب انتقال کی شرط نہ پائی جائے تو حکم نقل نہیں ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ مکروہ کہتے ہیں نہیں کہ وہ مکروہ کی زبان سے نکلا ہوگا، رائیں کر کے لہذا مکروہ فعلی لا عطفی کا فعل مکروہ کی طرف نقل نہیں ہوگا، کیونکہ یہ انتقال میں مقول ہے۔ **اعتراض** جب عطف میں انتقال نہیں تو احوال میں انتقال کہاں ہے؟ **جواب** احوال انتقال سے ہی ملکہ ہوگا اور بتا ہے جس لئے اس میں انتقال باثر ہے۔ یا حکم دارے قزوینی کے یہاں مسائل و مسائل رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ کا عطفی نہیں ہوگا۔ اس کے قول میں سے قول "عطفی و عطفی" کا کہ "کا کوئی احوال نہیں۔ امام ثمالی رحمہ اللہ کے نزدیک جس کو نہ گی۔

جواب۔ ہم صاحب کے نزدیک "واؤ" ترتیب پہلے استعمال نہیں بلکہ یہ ترتیب موجب کام سے ثابت ہے کیونکہ جب کہا جائے "ان تک تک پہن طلق" یہ جملہ نامہ ہے، بعد کا محتاج نہیں اور بعد میں "طالق و طلاق" جملہ نامہ ہے جو پہلے کا محتاج ہے۔ پہلے جملہ سے جب طلق واقع ہوگئی تو دوسرے اور تیسرے کیسے عمل ہوتی رہا کیونکہ غیر مخرجوں کا ایک طلاق سے بھی باندھ ہو جاتی ہے۔

اعتراض۔ قانون یہ کہ حرہ غلامہ سے نکاح نہیں کیا جاسکتا مگر فصولی کسی شخص کی دوا لڑکیوں کا نکاح ایک آدمی سے کر دے تو وہ نکاح، لک کی اجازت پر یا، لک کے "راؤ کر نے پر موقوف ہوتا ہے۔

مگر، لک دونوں کو ایک ساتھ ہی آزاد کر دے تو دونوں کا نکاح صحیح ہوگا مگر آ کے چچہ آزاد کرے تو پہلے آزاد ہونے والی کا نکاح صحیح ہے لیکن بعد والی کا نکاح باطل ہوگا کیونکہ وہ لڑکی تھی اور پہلی حرہ اسی طرح اگر، لک نے "واؤ" سے نکاح کی، یوں کہا "اعتقت ہدہ و ہدہ" تو پہلی کا نکاح صحیح ہوگا اور دوسری کا باطل ہوگی کیونکہ لڑکی تھی ہے کہ وہ ترتیب کیلئے آتی ہے۔

جواب یہاں بھی پہلا جملہ قابل ہے جب "اعتقت ہدہ" کہا تو عورت آزاد ہوگئی دوسرے ناقصہ جملہ کے بولنے وقت پہلی حرہ ہو چکی تھی اور دوسری لڑکی تھی اس لئے اس کا نکاح باطل ہو گیا۔

"بہ اختلاف ما دار وحہ الفصولی انہیں فی عقدہیں فقال اجرت ہدہ و ہدہ حیث بظلا جمیعاً"

جب فصولی نے دو بہنوں کا نکاح ایک ہی شخص سے دو عقدوں میں کر دیا تو اس سے کہ کہ میں اس کی اور اس کی اجازت دیتا ہوں تو دونوں نکاح باطل ہو گئے

اس کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام "اجرت ہدہ" جو نکاح پر دلالت کرتا ہے لیکن جب اس سے آخر کلام "و ہدہ" مل گیا تو جمع بیس الاختصاص لازم آگیا اس لئے وہ دونوں نکاح باطل ہو گئے صرف "اجرت ہدہ" کہہ کر موش ہو جاتا تو جس ایک کی عمارت دی تھی وہ جاری ہو جاتا تو گویا کہ آخر کلام استثناء اور شرط کے درجہ میں ہے۔

جملہ کاملہ عطف واؤ کے ذریعے جملہ کاملہ پر ہو تو مشارکت واجب نہیں

جیسا کہ کوئی کہے "ہذہ طالق لہلال و ہذہ طالق" پہلے جملہ میں لہلال کا ذکر ہے بعد اسے ایک طلاق ہوگی ہاں اگر جملہ ناقصہ کا عطف واؤ کے ذریعے کا نہ ہو تو دوسرا ناقصہ جملہ جبر کا محتاج ہے ہذا اس میں مشارکت پائی جائے گی جیسا کہ کہے "ہذہ طالق و ہذہ" دوسرے کی خبر کو نہیں لہذا وہ پہلے کے ساتھ حکم شریک ہے پہلے میں ایک طالق کو ذکر ہو یا دو کا یا تین دوسرے میں دو ہی مستحکم ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی "ان دخلت لدار فالت طالق و طالق" دوسرا "الت طالق" بھی مطلق ہے دوسرا دار سے جیسا کہ پہلا مطلق ہے، طاق ناقص ہے مستقل نہیں، ظاہر عمارت کی یہ ہوگی "ان دخلت لدار فالت طالق و ان دخلت لدار فالت طالق" جیسا کہ "جاری رہد و عمرو" کی تفسیر یہ ہوگی "جاء نس رہد و جاء نس عمرو" "اسلے کہ ان المشارکۃ لہلال نس لا بقصور دو کام جمعیت واحدة میں شریک ہونا منظور نہیں۔

"وقد يستعار الوالد لدار بمعنی لجمع بظنا" بھی دو حال کے لئے آتی ہے ہماری طور پر اور جمع والی معنی بھی برقرار رہتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "و حقسی ادا حواء و ہذا و لیبحث انو بہ" و لیبحث انو انہا" میں دو حال کے لئے ہے عطف کے لئے نہیں معنی یہ ہے کہ "مومن جنت میں آئیں گے عاں یہ ہے کہ جنت کے دروازے ان کے لئے کھلے ہوں گے۔

اسی طرح جب کوئی تمام کہے ادا الی الدار والت حر" تو یہ دو حال کیسے ہے جب تک وہ ہزار بار ہم نہیں ادا کرے گا تو وہ آزاد نہیں ہوگا۔ اور حر بنی کو کہے "اسر و انت آمن" تو یہ واؤ بھی حالیہ ہے جب تک حر بنی اترے گا نہیں اس وقت تک اس میں نہیں ہوگا۔

مبحث الفاء

فائدہ حاصل اور تعقیب کے لئے آتی ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے پتہ دیا کہ کہا "ان دخلت

ہذا شرط معلق ہے دوسری دونوں ہاں وسط معلق ہیں، وجہ شرط پہلی طلاق جب واقع ہو جائے گی تو دونوں کا عمل ختم ہو جائے گا۔

"کمان من لفظیہ" سے لیکر خرنک آئے دلی مہارت کا یہی مفہوم ہے کہ "ہل" "اعراض" کیسے آتا ہے پہلے کا حکم باطل ہوتا ہے۔ عرض طلاق وحقاق و میرہ کے مسئلہ میں نہیں ہو سکتا بلکہ پہلی اور بعد دلی دونوں مرتب ہوں گی۔

بحث لکن

"لکن" استدراک کیسے آتا ہے لفظی کے بعد جیسا کہ قرعے ماحہ فی دید لکن عمرو" وہم لکن کہ شہد دونوں نہیں آئے، اس کا روالہ "لکن" سے کرنا یا کرنا نہیں آیا بلکہ عمداً آیا ہے۔

لکن کبھی مخفف ہوتا اور کبھی مشدد

مخفف ہوتا عام طور ہوتا ہے اور مشدد ہوتا ہے بالمثل معنی دونوں صورتوں میں استدراک (وہم) کا روالہ ہوتا ہے۔ "لکن" مخفف کے لئے اس وقت آئے گا جب کلام میں اتساق پایا جائے۔

اتساق کیا ہے؟

اتساق میں دو شرطیں پائی جانی ضروری ہیں تاکہ "لکن" کا، بعد، قبل کا تہ ارک کر سکے یہ ایک شرط ہے اور دوسری شرط یہ ہے کہ "لکن" کا، بعد اور، بالمثل متصل ہوں، متصل نہ ہوں تاکہ مخفف صحیح ہو سکے یہی لفظی ایک چیز کی طرف رخ ہو اور اثبات دوسری چیز کی طرف لپک رہا ہو یہی لپک رہا ہو اس میں ثاقض نہ پڑ جائے۔

جیسا کہ ایک شخص کے ہاتھ میں قدم ہو وہ کہے "اے مفلان یہ تمام شایاں شخص کا ہے، وہ مفرود کہے" "ماکان لی لفظ مکہ مفلان آخر" یہ تمام میر تو بالکل نہیں لیکن شایاں شخص کا ہے، اگر اس نے "ثب کمان لی لفظ" کے ساتھ متصل ہی "لکن مفلان آخر" ذکر کر دیا تو وہ دوسرے کا متعلق ہو جائے گا۔

والا فهو مستأنف

اگر کلام میں اتساق نہ پایا گیا تو کلام میں احتیاج ہوگا۔ جیسا کہ ایک عورت کا عضو فی شخص

نے نکاح کیا اور ایک مرد ہم میر مقرر کیا تو عورت نے کہا۔

"لا، جبر النکاح لکن اجبرہ بحالہ وحمسین طابہ ینفخ العقد"

میں نکاح کی اجازت نہیں، لیکن نکاح کی جارت ایک سو پچاس درہم پر دیتی ہوں تو اس صورت میں نکاح فاسد ہو جائے گا کیونکہ لفظی اور ثبات ایک چیز یہی نکاح کی طرف رجحان ہیں اس میں تضاد نہیں ہے کلام میں اتساق نہیں پایا گیا۔ "لا، جبر النکاح ح" کے نکاح فسخ ہو گیا اور "لکن" اجبرہ بحالہ وحمسین" سے لفظی مہارت دلی گئی، دوبارہ نکاح کیا جائے تو صحیح ہوگا۔

ہاں اگر عورت کہے۔

"لا اجبر النکاح بحالہ لکن اجبرہ بحالہ وحمسین"

اب نکاح فسخ نہیں ہوگا بلکہ ایک سو پچاس درہم میر مقرر کر دیا جائے تو صحیح ہوگا کیونکہ یہاں لفظی صورت میں ہے اور ثبات ایک سو پچاس کا نہیں بلکہ ثبات میں لفظی نکاح کی اور ثبات بھی نکاح کا ہے۔

بحث او

"او" دو اسوں یا دو فعلوں کے درمیان واقع ہوگا اور او احد نجد نکوریں ہوگا "فان

دخلت فی البصر المظنت الی الشک"

اگر "او" خبر میں داخل ہو تو اگرچہ مراد دونوں میں سے ایک ہوگا لیکن وہ شک تک پہنچانے کا۔ جیسے کہ چائے "جاء بسی زید او محالد" میرے پاس زید آیا یا خالد تو اس میں شک ہے (خیال رہے کہ خبر سے مراد جملہ خبریہ ہے)

"وان دخلت فی الابطاء والانشاء وجبت العاصیہ"

اگر "او" ابتداء یا انشاء میں واقع ہو تو خبر کا لاکر دے گا۔

"واللهذا للامامین لال هذا حر او هذا" یہی وجہ ہے کہ جب کوئی کہے یہ آزاد ہے یا یہ، یہ شرعاً انشاء ہے یعنی "ان حر او الت حر" کے بعد میں بے یقین، خیال ہے خبر کا۔ اسلئے اس میں شک ہے باقہ رشتہ ثبیت کے تخیر و جب ہے جس کو چاہے آزاد کرے اور باقہ خبریت کے ساتھ مجبور خبر کے عین کا حق حاصل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ باقہ رشتہ حق کا مقام نہایت میں صلاحیت محل ضروری ہے اگر ایک کے

فوت ہونے کے بعد کہے میری مراد وہی غلام ہے تو اسے گل کی عدم صلاحیت کی وجہ سے
سچائیں مانا جائے گا۔

”او“ کا مجازی معنی:

”وقد يستعار هذه الكلمة للعموم لتوجب عموم الافراد في موضع النفي
وعموم الاجتماع في موضع الاباحة“

اوپنی مجازی طور عموم کے لئے آتا ہے مقام نفی میں عموم افراد کے لئے آتا ہے اور مقام
اباحت میں عموم اجتماع کیلئے آتا ہے۔

اسی وجہ سے جب اس نے کہا ”لا یسکلم فلاحا او فلاحا“ وہ فلاں یا فلاں سے کلام
نہیں کرے گا تو کسی ایک سے بھی کلام کرنے پر حائل ہو جائے گا۔

اور اگر کہا ”لا یسکلم احدا الا فلاحا او فلاحا“ وہ کسی ایک سے کلام نہیں کرے گا مگر
فلاں یا فلاں سے۔ اس صورت میں نفی سے ”فلاحا او فلاحا“ کو سنگینی کیا گیا ہے جو مقام
اباحت میں ہے لہذا اسے حق حاصل ہے کہ وہ دونوں سے کلام کرے جیسا کہ ”واو“ ذکر کرتا تو
دونوں سے کلام کرنے کا اسے حق حاصل تھا۔

وجہ یہی ہے کہ ”او“ مقام اباحت میں عموم پر دلالت کر رہا ہے۔

”او“ کا اور مجازی معنی:

”ولقد جعل بمعنی حتی“ بھی ”او“ ”حتی“ کے معنی میں آتا ہے اگر کوئی شخص یہ
کہے ”والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار“ قسم ہے اللہ تعالیٰ کی میں اس دار
میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس دار میں داخل ہو جاؤں۔

اس مثال میں ”او“ ”حتی“ کے معنی استعمال ہے لہذا اگر دوسرے دار میں پہلے داخل ہو جو وجہ
غایت میں ہے اور پہلے میں بعد تو حائل نہیں ہوگا اس نے اپنی قسم کو پورا کر دیا۔ یہی مطلب
معطف کی عبارت کا ہے ”حتی لو دخلت الاغیرة قبل الاولی انتہت الیمین“ لیکن
اگر اس کے خلاف پہلے دار میں پہلے داخل ہو گیا اور دوسرے میں بعد میں تو اس کی یمنیں کھل نہیں
بلکہ ٹوٹ گئی لہذا حائل ہو جائے گا۔

”لانه تعلو المعطف لاختلاف الکلامین من نفی والیات والغایة صالحة
لان الاول الکلام حظر وتحريم ولذا وجب العمل بمجازه“

معطف چونکہ حذر ہے اس لئے کہ دونوں کلاموں میں نفی والیات کا اختلاف ہے لیکن
غایت والا معنی لینا صحیح ہے کیونکہ اول میں حرمانت اور تحریم پائی گئی جسے غایت سے اٹھایا
گیا۔

حق مجازی طور پر جب غایت کیلئے آتا ہے تو اسی وجہ سے امام محمد رحمہ اللہ نے بیان فرمایا کہ
اگر کوئی شخص کہے:

”عبدی حر ان لم احضر تک حتی تصبح انه یحدث ان اللع قبل الغایة“

میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چلنے چلائے۔ اگر وہ اس مخاطب
کے چلنے سے پہلے اسے مارنا چھوڑ دے تو حائل ہو جائے گا البتہ اگر اس کے چلنے پر مارنا چھوڑا
تو حائل نہیں ہوگا کیونکہ قسم پوری ہوگئی۔

”او“ کا ایک اور مجازی معنی:

”وامتھر للمجازاة بمعنی لام کنی فی قوله ان لم آتک عدا حتی تغدینی
فعبدی حر“

یعنی ”او“ جب معطف کیلئے نہ بن سکے اور غایت کیلئے بھی نہ بن سکے تو ”او“ کلام کی کے معنی
میں یہاں استعمال ہوگا جیسا کوئی کہے ”ان لم آتک عدا حتی تغدینی فعبدی
حر“ اگر میں میرے پاس کل صبح نہ آؤں یہاں تک کہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام
آزاد ہے۔

اگر یہ مخاطب کے پاس آیا اور اس نے کھانا نہ کھلایا تو حائل نہیں ہوگا کیونکہ صبح کا کھانا کھانا
مخاطب کا کام تھا، جسم اٹھانے والے کا ابھیں کوئی اختیار نہ تھا۔

صدر کلام یہاں بتایا ہے جو اسناد کا احتمال رکھتا ہے لیکن ”تغدینی“ احسان ہے وہ عدم
اتیان کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ اتیان کا سبب ہے اسلئے غایت کے لئے نہیں ”لام کنی“ کے معنی
میں ہے۔

”فان كان الفعلان من و- لا کفوله ان لم آتک حتی تغدینی عندک

”علی“ کا محاذی معنی:

اللہ تعالیٰ کی عبادت کے واسطے جس شخص کو اللہ تعالیٰ نے
 اگر دونوں فعلوں کا تعلق ایک ہی شخص سے ہو جیسا کہ "ان لم آتک حتی العبدی
 عندک لعبدی حر" اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں تو میرے پاس نہ لکھاؤں تو
 میرا غلام آزاد ہے اس میں "ایمان" اور "العبدی" دونوں حکم کے فعل ہیں۔ اسلئے قسم کے پورا
 ہونے کا تعلق دونوں فعلوں سے ہے اسلئے یہاں عطف کا معنی یعنی "لہ" کا معنی تعجب لیا جائے
 گا۔ غایت والا معنی لیا ممکن نہیں کیونکہ آدمی کا اپنا ہی فعل اپنے فعل کی غایت نہیں بن سکتا۔
 غایت اور تعجب میں بجااست پائی جاتی ہے اسلئے "حتى" بمعنی "لہ" کے استعمال ہے۔

◆◆◆◆◆

﴿بحث حروف الجر﴾

"قالبه لالچاق":

یادِ الصاق کے لئے آتی ہے۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے کہا "ان اہمرونی بلقوم فلان فعبدی حر" اگر مجھے تو نے خبر دی فلاں کے آنے کی تو میرا غلام آزاد ہے اس خبر سے مراد خبر صادق ہے جو فلاں کے آنے سے ملحق ہوگی۔

اور اگر کہے "ان اہمرونی ان فلاں قد قدم فعبدی حر" اس خبر سے مراد عام ہے خواہ صادق ہو یا کاڑب ہو، خبر دینے پر ہر حال میں اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

بحث ”صلی“ :

”وَعَلَىٰ لِلزَّامِ لِي قَوْلُهُ عَلَى الْفِ“ ”عَلَى الْفِ“ الزَّامِ کے لئے آتا ہے جب کوئی کہے ”عَلَى الْفِ“ تو اس سے مراد قرض ہوگا کیونکہ اس نے بزار کا اقرار کیا ہے۔
”وَتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ“ ”عَلَى شَرْطٍ“ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ رب تعالیٰ کے ارشاد گرامی ﴿يَتَبَايَعُكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُفْرِغَ مِنْكَ بِاَللّٰهِ شَيْئًا﴾ میں ”عَلَى“ ”شَرْطٍ“ کیلئے استعمال ہے۔

اور استعمال ہے۔

"من لبعضی" من بعض کیلئے آتا ہے۔ فقہاء کے نزدیک زیادہ اسی کا احتمال ہے اگرچہ نحووں کے نزدیک "من" بہت اہم قاعدت کیلئے بھی آتا ہے جیسا کہ "سرت من البصرۃ" (المکولۃ)

اور کسی تمیز کیلئے بھی آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ﴿وَمَا يَخْبِتُوا إِلَّاهُ﴾
 مِنَ الْأَوْثَانِ ﴿۱﴾ اور کسی جمع کیلئے ہے ”أَخَذْتُ مِنَ الدَّرَاهِمِ أَيْ بَعْضَ الدَّرَاهِمِ“
 ”وَلِهَذَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ لِمَنْ قَالَ أَخَذْتُ مِنْ عِبْدِي مِنْ شَيْءٍ عَطْفَهُ كَانَ لَهُ
 أَنْ يَعْطِيَهُمْ أَوْ أَحَدًا مِنْهُمْ“

جبکہ "من" محض کے لئے آتا ہے تو اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں جب کوئی کہے "احق من عبیدی من حصہ عتقہ" تو میرے غلاموں میں سے جسے چاہے اسے آزاد کر دے تو اس شخص کو اختیار ہے کہ سوائے ایک کے باقی تمام کو آزاد کر دے کیونکہ "من" کا معنی یہ ہے کہ میرے غلاموں میں سے بعض کو تم آزاد کر دو جسے تم چاہو۔

"بمخلاف قرائد من شاء لانه وصله بصله عامه لما سقط الخصوص"
 بخلاف اس کے کیا اگر ایک یہ کہے کہ "اعتقل من عہدی من شاء عطه" میرے
 غلاموں میں جو چاہے اپنے حق کو اسے تم آزاد کرو، یہاں اگر سب غلام چاہیں تو سب کو
 آزاد کیا سکے گا اس لئے کہ معرفت عامہ کو ذکر کیا گیا ہے کہ ہر غلام چاہے گا مجھے آزاد کیا جائے
 یا اس لئے مجھے اور خصوص نہیں۔

بحث "الی":

”اے! اچھائے غایت کیلئے آتا ہے جیسا کہ ”سرت من البصرة الى الكوفة“ غایت

کا معنی یہاں مسافت ہے، یعنی میری سیر کی انجام کو ہے۔ غایۃ استقامت میں داخل نہیں ہے کہ **قُلْتُمْ اَتَسْوَا الضَّيَامَ اِلَى الْاَثَلِ** غایۃ استقامت میں داخل ہے، جیسے **فَاَنْفَسُوا** رُجُوْهُكُمْ وَاَنْفَسْتُمْ اِلَى الْغَزَا اِلَی

بحث "فی":

"فی" ظرفیت کیلئے آتی ہے "ويفرق بين حلفه والياته" "فی" کے حذف اور اثبات میں فرق ہے۔ اگر کسی نے کہا "ان صحت الدهر لعبدي حر" اگر میں نے زمانہ میں روزہ رکھا تو غلام آزاد ہے۔ یہاں "فی" کے حذف ہونے کی وجہ سے کل زمانہ مراد ہے جب اس نے کل زمانہ روزہ رکھے تو اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کہا "صحت فی الدهر لعبدي حر" تو یہاں "فی" کے مذکور ہونے کی وجہ سے مراد ایک ساعت ہے اگر ایک ساعت بھی روزہ رکھا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

واضح کے نزدیک قسموں کا تعلق حرف سے ہے، اسلئے مراد ایک دن کا روزہ ہے، اگر ایک دن کی تکمیل نہ کرے تو حاکم نہیں ہوگا، واللہ اعلم بالصواب۔

"فی" کا مجازی معنی:

"فی" بھی مجازی معنی کے طور پر مقارنت کے معنی میں آتی ہے جیسے کہا جائے "ان طالع فی دعولک الدار" اس کا معنی ہے۔

"انت طالع حال مقارنتک الدخول"

﴿مباحث کلمات الشرط﴾

"عبر ان هو الاصل لی هذا السبب" شرط کے باب میں "ان" اصل ہے کیونکہ "ان" صرف شرط کے معنی میں استعمال ہے یہ کسی اور معنی کے لئے نہیں آتا ("ان" تائید ایماہی خارج ہے) ان دو جملوں میں استعمال ہوتا ہے ایک شرط اور دوسرا جزاء۔

تنبیہ: "ان" امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جو متردد ہوتا ہے ہونے اور نہ ہونے کے درمیان، اس معدوم پر داخل نہیں ہوتا جو ممکن الوجود ہی نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اسموں پر داخل نہیں ہوتا کیونکہ اس

میں وجود عدم کے درمیان تردد نہیں پایا جاتا۔ اگر کہیں اسلم ہے "ان" کا دخول نظر آئے تو وہ "ما" احمر عاملہ علی شرطہ التفسیر کے قبیلہ سے ہوگا یا تقدیم و تاخیر ہوگی۔

"اذا يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين وهو قول ابی حنیفہ"

لفظ "اذا" مشترک ہے وقت اور شرط میں "اذا" جب شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس میں معنی عموم اوقات و احوال کا نہیں لیا جاتا بلکہ وقت کے معنی سے خالی رہتا ہے اور اس کا استعمال "ان" کی طرح ہوتا ہے۔ پہلا سبب اور دوسرا سبب ہوگا۔ اس کے بعد مضارع پر جزم ہوگی اور جزاء پر قائم ہوگی جیسا کہ شاعر نے کہا:

واستن ما اهداك ربك بالفسی واذا لصبك خصاصة لمحمل
اور جب وقت کے معنی میں استعمال ہو اس وقت شرط و جزاء والا معنی نہیں ہوگا اور مضارع پر جزم بھی نہیں آئے گی اور جزاء پر قائم بھی نہیں آئے گی۔ جیسا کہ شاعر نے کہا:
واذا لكونك كرهية ادعى لها واذا يحساس المحسس يدعى جندبا
یہ مذہب کوئی نعوین کا ہے اور یہی مذہب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ہے۔

"وعند البصريين وهو قولهما فی للوقت ويجازی بها من سقوط الوقت عنها"
بصری نحوی اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ "اذا" وقت کے لئے موضوع ہے والبتہ شرط و جزاء کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور جب شرط و جزاء کے معنی میں استعمال ہو اس وقت بھی اس میں "وقت" کا معنی موجود رہتا ہے۔

"اذا" مثل متی:

"اذا متی" کی طرح ہے، البتہ ایک فرق پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ "متی" میں وقت اور ظرفیت کسی وقت ساتھ نہیں ہوتے اور جزاء بھی اسے لازم ہوتی ہے۔ استفہام والا معنی اس میں نہیں پایا جاتا اور "اذا" میں شرط و جزاء کا معنی لازم نہیں بلکہ مقام جواز میں ہے۔

بحث من و ما و کل و کما:

یہ تمام الفاظ مقام شرط میں استعمال ہوتے رہتے ہیں۔ "من" ذوی العقول کیلئے استعمال

ہوگا جو من عمل صالحہ میں "من" زوی العقول کیلئے استعمال ہے۔

"ما" ذوات غیر زوی العقول کیلئے آتا ہے یا زوی العقول کی صفات کیلئے آتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ﴿وَمَا نَقْلُكُمْ إِلَّا لِنُبَيِّنَ﴾ میں "ما" زوی العقول کی وضاحت کے لئے آیا ہوا ہے۔ "کلمہ" عموم الحال کے لئے آتا ہے جیسا کہ ﴿وَمَا نَقْلُكُمْ إِلَّا لِنُبَيِّنَ﴾ جملہ کلمہ میں استعمال ہے۔

اہل تراویح:

لفظ "کل" کو شرط کے معنی کے لئے لانا کیسے درست ہے یہ تو اسماء پر داخل ہوتا ہے جبکہ کلمات شرط اسماء پر داخل نہیں ہوتے بلکہ الحال پر داخل ہوتے ہیں۔

جواب:

"رہی کل معنی الشرط ایضا من حیث ان الاسم بتعلقها یوصف بالفعل لا محالة لیعم الکلام"

کل میں معنی شرط اس طرح پایا جاتا ہے کہ "کل" کے بعد آنے والے اسم کی صفت جملہ فعلیہ آتی ہے تاکہ کلام مکمل ہو جائے تو اس طرح التواسطہ "کل" کا دخول فعل عی ہوگا۔ جملہ فعلیہ حکم کرہ میں ہوتا ہے جو احاطہ کرتا ہے المراد کے طور پر۔ افراد کا معنی یہ ہے کہ ہر کسی کو مشرور و شہار کیا جائے گو یا کس اس کے ساتھ کوئی اور نہیں پایا گیا۔ مصنف کی مندرجہ ذیل عبارت کا یہی مطلب ہے ہر

ایمان کیا جا چکا ہے:

"رہی توجب الاحاطة علی سبیل الافراد ومعنی الافراد ان یعتبر کل مسیحی بالفرادہ کان لیس معہ شہرہ"

مثال: جب بادشاہ کے لشکر کو "کل" رجل من دخول منکم هذا الحصن اولاً قلہ کذا جو شخص بھی تم میں سے اس قلعہ میں پہلے داخل ہو گیا اسے یہ انعام دیا جائے گا۔ میں افراد ایک ساتھ جمع ہو کر داخل ہو گئے تو سب کے مستحق ہو گئے۔ وہ سب حکم افراد میں آ گئے کہ ان کے

ساتھ کوئی اور داخل نہیں ہوا کیونکہ اولیت سب پر صادق آگئی۔

"اللهم الحقن بالصالحين بحرمه سيد الابرار" آمین

قیمت بالخیر

۱۳ ربیع الاول ۱۴۲۷ھ جمعات بوقت سحر ۱۳ اپریل ۲۰۰۸

مرتب: عبدالرزاق بھٹو الہی، طاروی۔